后浪出版

佛学基础 003

佛教的概念与方法

（修订版）

吴汝钧 著



世界图书出版公司

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

佛教的概念与方法

吴汝钧 著

后浪出版公司

世界图书出版公司

北京·广州·上海·西安

修订版序

承台湾商务印书馆编辑部方面赐告，谓拙著《佛教的概念与方法》将会印行第三版。我提议借此机缘补入自己在六、七年前写的两篇佛学论文：《佛教的真理观与体用问题》与《宗密的灵知与王阳明的良知的比较研究》，以增强原书在论中国佛学方面的分量（《佛教的真理观与体用问题》也有讨论印度佛学的部分）。编辑部审查过此二文后，慨予应允。在此我谨表示谢意。

这两篇论文都在国际研讨会上宣读过，也曾在海峡两岸的书籍和学报中刊载过。《佛教的真理观与体用问题》一文是在一九九三年在北京举行的一个为纪念梁漱溟、张申府和汤用彤诞辰一百周年而召开的中西印学术思想及其前景的研讨会上宣读的。《宗密的灵知与王阳明的良知的比较研究》一文则是在一九九四年在台北举行的一个讨论佛教与中国文化的关系的研讨会上宣读的。

在这里我想对《佛教的真理观与体用问题》一文多说几句。这是一篇讨论佛教的体用问题的文字。佛教在理论上一直是有体用关系的困难的。这问题是：空寂之性如何能有功用，以进行宗教上的转化？当年熊十力已鲜明地把这个问题提出来，他的解决方式，是以儒学取代佛学，以大《易》的生生不息、大用流行的实体观取代佛教的空观。他的《新唯识论》和后来的一连串著作，都是就这点而进行阐释与发挥的。我并无以儒代佛的意图，只是想顺着佛教的缘起性空的根本立场，在儒家的实体性（substantiality）与佛教的非实体性（non-substantiality）这两种原理之外建立一第三终极原理，以综合并超越这两种原理，彻底解决佛教的体用问题。此事思之多年，一直没有结果。去年癌病之后默思半年，一日忽悟纯粹是活动（Akt,Aktivität）义的纯粹力动（pure vitality）观念

可作此第三终极原理，它本身是纯粹动感，超越体与用的二元性（duality），而又能同时融摄体与用，两者完全等同，因而不必为用求体，而体用之名，在终极层面亦可废掉。我目前正在这方面构思。《佛教的真理观与体用问题》一文自然是未到我所想的那个地步。在这篇论文里，我只指出在佛教理论中，关涉体用问题的，有三种义理：本迹义、含藏义、逻辑义。这三义都不是真正的体用关系，不能回应熊十力当年提出的问题。不过，它可在一定程度上反映出佛教在关连着真理问题来说的体用思想。

原书是在一九八八年出版的，因此所收的文字都是我在较早期写的作品。我特别想提一下的是最早的一篇《唯识宗转识成智理论之研究》，那是我为香港中文大学写的硕士论文，是在一九七〇年、一九七一年间写的，到现在已有三十年了。这是批评唯识学（Vijñāvāda）的成佛理论的文字，其中的唯识学以护法（Dharmapāla）的唯识思想为准。我现在仍坚持文中的观点，兴趣则由护法的唯识学转到安慧（Sthiramati）方面去。目下我正在着手弄一套唯识现象学，以胡塞尔（E.Husserl）的观点来诠释唯识学，也希望能在唯识学方面作些工夫，以化解它在成佛理论上的困难。这篇论文是在唐君毅与牟宗三二先生的指导下完成的。虽然主要还是自己做工夫，但唐、牟二师对学问的诚恳与对后辈的殷切盼望，在我心中留下极其深刻的印象。他们逝去已多年，但在感觉上，我总觉得他们还是未去；特别是唐先生，他的音容好像还在左右。这两位伟大的哲人对我的学思有深远的正面影响。我谨在这里表示自己对他们的衷心感激与深切怀念。

最后，我想对拙书中一篇讨论龙树的论证的《从逻辑与辩证法看龙树的论证》一文作些交待。这是一篇以符号逻辑来诠释中观学（Mādhyamika）创始人龙树（Nāgārjuna）的论证的文字。在这篇文字中，我提出龙树的四句（catuskoti）的思考是一种辩证的思考，它里面包含有否定与否定的否定。这篇文字曾于一九八三年、一九八四年间在台湾的《鹅湖》月刊登载过。刊出后，先后有几个朋友提出不同意见，他们也不必是全部针对我的说法的。我一直没有回应。我想在这里说一说自己的想法，并解释何以不作回应。我所谓“辩证思考”，是包含否定与否定的否定

以提高对真理的理解层面的思考。在四句中，第二句是否定句，第四句是超越句，其中包含对第二句否定的否定，而所理解的真理层次也渐次提高。所以我说四句有辩证的思考成份。当然它是超越黑格尔的辩证思考的，这由第四句的超越的思考性格可见。我基本上是这样了解四句的。这种理解，在我往后的著作更有较详尽的阐释。如拙著《印度佛学研究》中的《印度中观学的四句逻辑》、英文论著《天台佛学与早期中观学》（*T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*）中的第五章《中观学与智顗思想中的四句》（“Four Alternatives in Mādhyamika and Chih-ī”），与拙著《龙树中论的哲学解读》的有关部分。在这个问题上，我颇花了好些心思，也很有信心。其他朋友当然可以有不同的理解，我并无强人同己之意。谁是谁非，历史自有公断；我自己不想在这问题上着笔了。至于符号的运用方面，每一种符号逻辑都自成一个体系，有其作用，也有其限制。如布尔与施罗德（Boole，Schröder）的逻辑代数（Algebra of Logic）、罗素（Russell）与怀特海（Whitehead）的真值蕴涵（Material Implication）及列易斯（Lewis）的严密蕴涵（Strict implication）。还有所谓直觉主义逻辑。哪一个体系最完整、最有效用，是逻辑专家要研究的问题，我是没有资格提出意见的。我只是要阐明，龙树的论证基本上是经得起现代逻辑的考验的。

初版序

这本书是我十多年来的佛学研究论文的结集。所收文字，包括印度佛教与中国佛教方面的，而以前者为多。所论及的，基本上以概念与方法为主；这也是自己一向留意佛学的两个重点。因取《佛教的概念与方法》作书名。概念若取较松散的态度，亦可作观念；方法则是哲学或思想方法。这两者的关系非常密切。例如“空”是佛教的重要的概念，它是自性的否定之意；而如何表现这个义理，即是方法问题。佛教的哲学，初步来说，可通过这两者来看。很多重要的理论，都可还原为这两者。

书中有几篇文字，我想说明一下。《唯识宗转识成智理论之研究》一文写于一九七〇年、一九七一年间，是我最早写的佛学论文。该文主要是根据《成唯识论》批评世亲与护法的唯识系的成佛理论，焦点在于其作为成佛可能性的无漏种子的经验本有与待他缘起，详情参阅该文。关于这个批评，其后我向京都大学的服部正明教授提过。服部教授说他同意我的批评；不过，他提醒说应在资料方面弄得清楚一点。他的意思是，《成唯识论》基本上是护法的观点，未必能代表世亲。这很能显示服部教授严谨的文献学的研究态度。我的看法是，我的批评纯就理论立说；即使《成唯识论》不能代表世亲的思想，我们还是可以就这本巨著来论述和批评唯识之说。

又这篇文字前曾在台湾佛光出版社出版，在排印上有多处错漏。现在在收入本书之前，已改正了那些错漏，在文字上略加修正，在附注方面作了些调整，又把每一部分区分为若干小节。

书中有三篇翻译文字。其中两篇（北川秀则的《陈那的逻辑》与户崎宏正的《法称的认识论》）是自己的翻译。另一篇（默迪罗［B. K. Matilal］的《否定式与中观辩证法》）则是冯礼平先生先译，而由我校订。

这些文字都是有关佛教的思想方法的，故也收在书中。

本书所收的文字，不少已在港、台诸学报与杂志上发表过，包括《华冈佛学学报》、《能仁学报》、《鹅湖》、《明报月刊》、《内明》等。附录中的四篇英文论文，大体上相应于本书的《从逻辑与辩证法看龙树的论证》、《龙树之论空假中》、《龙树与天台哲学》、《龙树与华严哲学》。其中的“The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic”一文，曾在欧洲的《印度哲学学报》（*Journal of Indian Philosophy*, vol.15, No.4）发表。

现代意义的佛学研究，是很难的。此中所牵涉的，首先是语文问题。要搞好佛学研究，依国际标准来说，要照顾九种语文，包括原典的梵文、巴利文，翻译的汉文、藏文，研究的英、日、德、法、俄诸种语文。其中的汉文，自亦可作原典语文看。关于这些，我在拙作《佛学研究方法论》（学生书局，一九八三）一书中，已有详论，这里不多赘。其中尤以梵文为最重要，也最难学。这是站在大乘佛教的立场而说。因佛教的根源在印度，印度大乘佛教的原典，都用梵文。而大乘佛教的哲理，也远较小乘佛教为精彩。目前世界的佛教学者大抵认为，不懂梵文，很难成为第一流的佛教学者。

语文而外，便是义理问题。佛教的义理，也是很难的。要以现代人所熟悉的观点与词汇，适切地诠释古老的义理，使之活现，而有时代意义，则尤其不易。

现代的佛学研究（包括日本的与欧美的），不管是文献学的，抑或是哲学的，都很强调学术性。这所谓“学术性”，基本上表现于以下两点中：

一、原典的研究。一切研究，必须最后诉诸原典；翻译被视为是未必可靠的。关于这点，请参阅拙作《佛学研究方法论》，这里不拟重复。

二、参考资料的重视。即是说，要对所研究的主题的有关研究资料，特别是同行的学者所作的，都能涵括，仔细阅读。只有这样，才能估量自身的研究，到达什么阶段，有什么意义，与别人的研究有什么不同。这点是极其重要的。现代的学术研究，有一个共同的意向，即要尽量避

免重复已有的论点，要有自己的创意。一篇论文，必须要对所讨论的主题，表现一些新的理解（new understanding），发前人所未发，才算有学术价值。一篇论文，倘若所论的，前人都已说过，则不过是别人说法的再现（repetition）而已，在学术上是没有价值的，倘若要做到有新的理解的地步，势必要先对有关的主要研究资料，不管是用什么语文写的，都加以留意。

关于第一点，其重要性是很明显的。学术研究的主旨，是要求取对所研究的主题的客观真相。这是非要追溯到原典的资料不可的。一切翻译，在这个意义下，都是第二义的，只能作为参考，不能作为最后根据。若不能诉诸原典，只靠翻译，在学术问题的讨论上，根本无争议余地。例如，你根据玄奘的翻译，研究《心经》的“空相”概念，若别人说，你的理解有问题，玄奘的翻译并不全对，梵文原典不是这个意思。你若不懂梵文，不能根据原典来看空相，便无争议的余地，或者说，根本无讨论的资格。即使玄奘的翻译，一般来说已被公认为相当忠实于原文，也是无补的。问题在于翻译的本质，即它的第二义性。更严格地说，你的研究，不管是多么细密，亦只能说是从玄奘译本看的《心经》而已，不是《心经》的原本；原本是用梵文写的。

关于第二点的意义，也不难了解。学术研究的一个重点，是新知识的累积（accumulation of new knowledge）。即是说，要把对所研究的主题的知识，累积起来。知识累积得越多，我们对主题的认识便愈广愈深。这基本上是求知的态度，是知性的运用；此中并不涉及价值取向及人生的归宿问题。要说，便可说求知即是价值取向，客观知识便是人生的归宿。此中问题深微，不多论。总之，若要累积知识，则要在研究中涵括重要的有关研究资料，这样才能看出自己所做的，有无新的意义，能否给学术界提供新的知识。另外，多参考别人的研究，自可巩固自己的学养，这不待多论。在实践上，这第二点也有重要的意义。研究某个主题，多参考别人在这方面的研究，可以很省力地增进自己对这方面的认识。不然的话，若只是关起门来自己做工夫，多年的研究，其所得可能已为前人所道过，则多年的苦心研究，便等同白费，起码浪费了很多本来可以避免的精力与时间。举一个例子来说，中观学（Mādhyamika）是佛教义

理的基石，而龙树（Nāgārjuna）的《中论》（*Madhyamakakārikā*），则是中观学的最重要的文献。到目前为止的现代佛学研究界，在研究《中论》思想方面的专书与论文，多得难以数计。学者大都认为，目前在研究《中论》中的龙树的思想方面，要表现新的理解，很不容易。现在倘若有人要据《中论》的梵本来研究龙树，而不留意在这方面已有的研究成果，那是极其危险的。很可能是这样，他花了长年累月来做，得出十个论点，而这些论点，别人早已说了。这样，他的工夫，就学术观点来说，便是白下。

对于以上两点，严谨的学术机构，通常都会强调，而定出相应的措施，认真执行。关于第一点，日本的京都大学，其佛教学的课程，一向都以梵文原典的讲读为主，要入读它的博士课程，都必须先通梵文。在北美洲来说，较有规模的大学，都要求研究生能直接运用原典来写论文，而不借助翻译。搞印度佛学，要通梵文；搞中国佛学，要通中文。若不懂中文，而又要写有关禅佛教的硕士论文，那是不被接受的，博士论文更不用说。关于第二点，也常会难倒人。如北美的一所严格的大学，其宗教系有一个读梵文和印度学的研究生，要据月称（Candrakīrti）的《中论释》（*Prasannapadā*）写一篇有关中观学的博士论文，结果所提出的论文纲要（proposal），被系方否决。理由是，关于这方面的研究资料，有很多是出之以日文和德文的。这个学生不谙这两种语文，未有列出这方面的书目。若不涵括这方面的研究资料，便难以估量他研究出来的成果，在学术方面有无贡献（contribution）。

本书所收的论文，不少是把这个学术性的观念置于心头来写的。这是一个初步的尝试，希望以后能在这方面再作努力。书中的大正、大正藏，或大正大藏经，俱指日本方面校订的《大正新修大藏经》。

一九八六年春于加拿大汉密尔敦，同年夏于香港

目录

修订版序……1
初版序……4

第一篇　印度佛教之部……1

一、论十二因缘……2
二、印度大乘佛教思想的特色……5
（一）大乘佛教的兴起……5
（二）关于“大乘”的名称……6
（三）现代学者论大乘佛教……7
（四）大乘佛教的空论的特色……9
（五）大乘佛教论佛身……10
（六）大乘经论论大乘佛教……12
（七）结论：不舍世间的特色……13
三、佛三身说……17
四、般若经的空义及其表现逻辑……20
（一）资料问题与研究限度……20
（二）空的表面的矛盾性……22
（三）空是自性的否定……23
（四）双边否定……24
（五）空空逻辑与无住……25
（六）即非的诡辞……26
（七）对世界的态度……27

（八）关于“色即是空，空即是色” ……29
（九）关于“空相”问题 ……30
（十）关于“空中无色”与“无无明尽” ……31
五、从逻辑与辩证法看龙树的论证 ……37
（一）逻辑与中论 ……37
（二）是——表示概念间的关系 ……38
（三）思想律 ……39
（四）三段论 ……40
（五）两　难 ……42
（六）四句的矛盾 ……44
（七）四句的辩证意义 ……45
（八）其　他 ……47
六、龙树之论空假中 ……53
（一）空假中偈 ……53
（二）空与性 ……54
（三）假　名 ……55
（四）中　道 ……57
（五）二　谛 ……59
（六）两谛不离 ……60
七、否定式与中观辩证法有关年代的话 ……63
（一）中观派的立场——“空” ……64
（二）真理的两个层次 ……67
（三）现象世界的不确定性 ……70
（四）空之悖论 ……70
（五）诡辩法与语义悖论 ……72
（六）否定的两面 ……74
（七）“神秘主义”与中观派 ……76
八、唯识宗转识成智理论之研究绪论 ……81
九、陈那的逻辑 ……174
（一）印度逻辑研究的方法论 ……174

（二）三支作法的基本构想 …… 179
（三）因的三相说 …… 184
（四）九句因说 …… 186
（五）喻与似喻 …… 192
十、法称的认识论 …… 199
（一）绪　言 …… 199
（二）正确的知识的泉源——知觉与推理 …… 202
（三）知觉的真伪 …… 204
（四）知觉的要素 …… 208
（五）知觉的特性 …… 214
（六）知觉的种类 …… 216
（七）似知觉而实非知觉的东西 …… 221
（八）“知觉的要素”补遗——知的自证性 …… 222
十一、Pratyaksa 与知觉 …… 228
十二、“爱”的讨论 …… 233
（一）佛法中的“爱”的本义 …… 233
（二）辱佛与诬经 …… 237
（三）赖皮格局 …… 249
（四）通义的“爱”不是哲学观念 …… 251
十三、印度佛教哲学名相选释 …… 258

第二篇　中国佛教之部 …… 295

十四、龙树与天台哲学 …… 296
（一）三观与三谛 …… 296
（二）三观、三谛与空假中偈 …… 298
（三）三智与无我智 …… 300
（四）相即与不离 …… 303
（五）关于四教四门 …… 304
十五、天台宗哲学名相选释 …… 309

十六、龙树与华严哲学 …… 343
（一）空与缘起的关系 …… 343
（二）龙树的空义与法藏的解空 …… 345
（三）八不缘起与六相缘起 …… 347
（四）相即相入 …… 350
（五）事事无碍与两谛不离 …… 352
十七、华严宗的相即逻辑 …… 358
十八、达摩禅 …… 364
（一）达摩的资料 …… 364
（二）理入与真性 …… 366
（三）如来藏思想与《楞伽经》 …… 368
（四）四行 …… 370
（五）即清净心是佛 …… 371
（六）舍妄归真及壁观 …… 372
（七）结论 …… 374
十九、从哲学与宗教看寒山诗 …… 379
（一）寒山的生命情调 …… 380
（二）寒山诗所表现的思想 …… 384
（三）寒山诗与禅 …… 387
二十、禅佛教哲学术语选释 …… 392
二十一、佛教的真理观与体用问题 …… 416
（一）两个根本的问题 …… 416
（二）真理的称呼及其空寂性格 …… 416
（三）从三法印到一法印 …… 418
（四）真理的实现与世界 …… 421
（五）真理的功用 …… 422
（六）空寂之性如何能有功用？ …… 425
（七）本迹义的体用关系 …… 427
（八）含藏义的体用关系 …… 430
（九）逻辑义的体用关系 …… 431

（十）反　思 …… 434
二十二、宗密的灵知与王阳明的良知的比较研究 …… 438
（一）良知的道德涵义及其发现 …… 438
（二）良知的普遍性与恒照性 …… 440
（三）良知即天理 …… 441
（四）良知的实体义：存有论的依据 …… 443
（五）灵知是超越的主体性 …… 444
（六）灵知的普遍性与常照性 …… 445
（七）灵知的空寂性与妙用 …… 447
（八）“灵”的涵义 …… 450
（九）灵知的存有论与宇宙论的涵义 …… 452
（十）省　察 …… 454

附　录 …… **457**

1.The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic …… 457
2.Nāgārjuna on Emptiness, Provisional Name and the Middle Path …… 481
3.Nāgārjuna and T'ien-t'ai Buddhism …… 496
4.Nāgārjuna and Hua-yen Buddhism …… 515

出版后记 …… 535

第一篇

印度佛教之部

一、论十二因缘

十二因缘，梵文为（dvādaśāngika-pratītya-samutpāda）；这是原始佛教的极其重要的观念，以十二个因果的条件而成一系列，解释人生的种种苦痛与烦恼的起源。这亦是佛祖释迦牟尼觉悟的内容，他觉悟到这个真理，即成正觉。这十二个因果关系的条目为：（1）无明（梵 avidyā）；无知的状态。（2）行（saṃskāra）；潜在的意志活动。（3）识（vijñānā）；认识分别作用。（4）名色（nāma-rūpa）；名称与形态；精神与物质；心与身。（5）六入（ṣaḍ-āyatana）；六种认识机能：眼、耳、鼻、舌、身、意。（6）触（sparśa），感官与对象的接触。（7）受（vedanā），由接触而起的感受。（8）爱（tṛṣṇā）；盲目的占有欲。（9）取（upādāna）；执着。（10）有（bhava）；生命存在。（11）生（jāti）；出生。（12）老死（jarā-maraṇa）；老去、死亡。此中的因果关系是由无明为因，而引致行为果，……而引致生为果；生即是生命的诞生；生命诞生下来即在生死世间轮转，而老死，而又再生，……无有了时。《长阿含经》卷一谓："太子（释迦牟尼成佛前为太子）……作是念：众生可愍，常处暗冥，受身危脆，有生有老有病有死。众苦所集，死此生彼，从彼生此，缘此苦阴，流转无穷。……生死从何缘而有？即以智慧观察所由。从生有老死，生是老死缘；生从有起，有是生缘；有从取起，取是有缘；……行从痴（无明）起，痴是行缘。……尔时菩萨（即太子）逆顺观十二因缘，如实知如实见已，即于座上成阿耨多罗三藐三菩提。"（《大正大藏经》第一卷第七页中、下）

按原始佛教的文献对于十二因缘没有详细的解释，一般都以之为释

迦牟尼成道觉悟的内容，至其具体的所指，则有种种说法。通常是以生物学的胎生的观点来理解。如日本学者高楠顺次郎视无明与行为过去阶段。识是个别存在的第一阶段，是婴儿最初的觉识；名色是心灵（名）与身体（色）的首次结合；六入是六种感觉器官的形成；触相当于婴儿的一两岁时期，其间六入已有活动，以触为盛，开始与外界接触。而由识到触，又代表由过去到现在的五种过程、效果。受则是三至五岁，此时生命个体可有意识地感受外界的现象。由这阶段开始，个体进入自我创造期。爱是在受中若觉是乐，则爱著之；取是执取受的对象；有是存在的形成。由爱到有是现在阶段，表示成熟的生命活动。有是现在与未来的连系。生与老死则是说未来的。（参看其名著：*The Essentials of Buddhist Philosophy*。）另一学者中村元则以为无明与行是生命个体的过去的因。识是受胎时的最初的一念；名色是生命个体在母胎中的心作用与身体发育的阶位；六入是六根渐渐具备；触是二至三岁阶段，开始接触物事，识别苦乐；受是六至七岁。由识到受合起来是现在的果。爱是十四、十五岁以后，能够避苦求乐；取是执着所欲者。爱与取是现在的因。这中间经过有，过渡到生、老死的未来的果。（参看他所编著的《新佛教辞典》。）

对于这两个日本学者的解释，我都不感满意。这都是旧的看法。我以为，十二因缘其实可以形而上的精神一面来看，这样更能建立释迦的深刻的人生智慧，亦更能与原始佛教的无我的立场相应。释迦牟尼是从现实的人生的苦痛烦恼处开始反省的，他的理解是，人生之所以有苦痛烦恼，主要因为有我，这即是个体生命，一般所谓灵魂，由此而积造恶业，召感身体，在生死界中轮转。这即是“有”。要消除苦痛烦恼而得解脱，必须要破这个“有”的自我，即要“无我”。要无我，即要在我的成立处破它，由此即有“有”之前的一连串的因缘，以至于不可解的无明。“有”之下是受胎而生，而开出轮回。故“有”是轮回主体。这点能接受，则十二因缘的十二个因果环节可作这样理解：由无明起，宇宙本来是一个大混沌；一团漆黑。此中没有方向，也没有光明。由无明到行，开始由混一的状态转向分化，有些盲目的意志活动在翻滚。由行到识，

这些盲目的意志活动凝结成稍具固定方向的认识活动。但这只是妄情妄执的认识，只是一种虚妄的执取，执取外界种种为有其自性而已，并无所谓认识。执取的认识活动开始后，便有进一步具体化的表现，此中即分开执取的主体与被执取的客体（此中的主客只是泛说，并无其本分的意思），或者说，有形式与物质的出现，这即是识之下的名色。另一方面，对于这客体的认识，必要借主体的认识机能：眼、耳、鼻、舌、身、意。前五者对应于物质，后之意则对应于形式。这即是六入。必须要说的是，这六入仍不是一种具形的认识机能，而只是一种潜势，一种执取的潜势而已。其时自我灵魂尚未形成，何来具形的认识机能呢？六入既成，即展开对外界的搜索执取活动。由触而受，由受而爱，由爱而取，这都是很自然的现象，自然生命的表现即是如此。接触之便有感受，或是顺的，或是逆的；顺即是乐，逆即是苦。趋乐而厌苦，那也是自然的。故有爱，有憎。爱即取之，憎即舍之。故最后还归于执取，以至执取整个自己，这便是自我的出现，灵魂的形成。或者说，这便是个体生命的形成。执取可以有表面的，亦可以有深沉的；可以是零碎的，亦可以是全面的。深沉而全面的执取，即是对自我的执取，而成个体生命。这即是“有”。有而生，积无量数的恶业而成的个体生命受胎而生，由生而老死。老死后精神的个体生命不随物理的生命个体老去腐化而消逝，却成一无主之孤魂，本着其恶业向另一现成的生命个体受胎而生，在生死的世间轮转。

二、印度大乘佛教思想的特色

本文的目的，是要检讨现代学者的说法，并就有关经论自身的说法，来看大乘佛教思想的特色。首先，我们要对大乘佛教的兴起，作一简单的交代。又本文所谓大乘佛教，指在印度发展者而言。

（一）大乘佛教的兴起

大乘佛教是印度佛教内部的一个重要的宗教运动，对佛教的发展，有极其深远的影响。但它在印度的兴起的历史，并不明朗。现代学者多以为它的兴起，大抵是在纪元前一世纪至纪元后一世纪一段时期。若追寻其渊源，则可更推前至佛灭后一世纪。在那个时期，佛教分裂为十八个或更多个学派，各有其特异的教理。其中的十一个学派，被视为保守的正统者；这正统即后来所谓“小乘”之意。其余的七个学派，由大众部（Mahāsāṅghika）领导，表现较开放的态度。这大众部便是大乘佛教的发端。

在思想上，大众部一方面批评保守者的阿罗汉（arhant）的狭隘的理想，一方面发挥空的义理，认为真正的佛陀是超现世的，历史的释迦牟尼不过是他的示现而已。他们又提出菩萨（bodhisattva）的理想人格，认为菩萨的道路，是人人可行的。

一个学派的思想特色，与其兴起的真正原因，自有不可分割的关系。但我们不能对大乘佛教兴起的真正原因，有很多的知识。不过，孔兹以为，有两点是可确定的。其一是阿罗汉的理想已到了山穷水尽的阶段；其二是在家信众的压力。关于第一点，阿罗汉所表示的独善其身的出世的理想，

在佛灭后三四百年后，已渐失去其魅力，也越来越少僧人达到这个目标。代之而起的，是菩萨的理想。关于第二点，人变得越来越重要，而与法（dharma）齐平。出家僧众不再单独享有被尊崇被重视的权利。而在在家信众中，也出现不少杰出的人物，经典中的维摩诘（Vimalakīrti），即是一个显明的例子。佛教的宗教意义，已不能再拘限于僧人与僧院方面了。在家信众开始积极参与种种的宗教活动。（注一）

随着宗教的发展，思想也渐趋成熟。由纪元前一世纪至纪元后三世纪，不少大乘经典先后出现。最先出现的是《般若经》（*Prajñāpāramitā-sūtra*），跟着有《维摩经》（*Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*）、《法华经》（*Saddharma-pundarīka-sūtra*）、《阿弥陀经》（*Sukhāvatīvyūha-sūtra*）、《十地经》（*Dasabhūmika-sūtra*）等初期大乘经典。此中自以《般若经》为代表。此经最初由少量渐次附加，至七世纪左右而成一大丛书。其空的思想，一般认为是大乘佛教的基本教理。

其后有南印度出身的龙树（Nāgārjuna），在哲学方面发挥空的思想。他著有《中论》（*Madhyamaka-kārikā*）及《回诤论》（*Vigrahavyāvartani*），批判部派小乘的谬见，建立中道观，而名之为缘起、假名、空。

龙树以后续有大乘经典出现，如《涅槃经》（*Mahāparinirvāna-sūtra*）、《胜鬘经》（*Śrīmālādevī-simhanāda-sūtra*）、《解深密经》（*Samdhi-nirmocana-sūtra*）、《楞伽经》（*Laṅkāvatāra-sūtra*）。其中的《解深密经》的唯识说，有弥勒（Maitreya）、无著（Asanga）、世亲（Vasubandhu）等人发扬，其代表作分别为：《大乘庄严经论》（*Mahāyāna-sūtrālamkāra*）、《摄大乘论》（*Mahāyānasamgraha*）及《唯识三十颂》（*Triṃśikāvijñaptimātratāsiddhi*）。其主旨是以识来解说世间现象。

（二）关于“大乘”的名称

现在我们可以讨论大乘思想的特色了。首先研究一下“大乘”这个名称。按“大乘”自是与“小乘”对说，而有其意义。“大乘”的相应梵语是“Mahāyāna”，是大的车乘或行程之意；“小乘”的相应梵文

为“Hīnayāna”，是小的、低等的车乘或行程之意。说小乘，显然有贬抑之意；相应地，说大乘，有显扬之意。实际上，“大乘”是那些后来的持较开放态度的佛教徒的自称，他们称那些原来的保守的佛教徒为“小乘”。后者从未自称为“小乘”。他们也不喜欢被称为“小乘”；他们原来是属于上座部（Theravāda）。现代的佛教学者，不管是欧美的、日本的，抑是印度的，都以“大、小乘”之名，分别指那较开放的与较保守的派系，但这称呼是中性的，并无显扬或贬抑的意味，也不表示要赞成大乘，反对小乘之意。至于现代的上座部信徒，则仍不喜被称为“小乘”。

实际上，“大乘”一名的渊源，可上溯至原始佛教。汉译《阿含经》便在多处提到这个名字。如《长阿含经》（*Dīgha-nikāya*）谓：

> 佛为海船师，法桥渡河津，大乘道之舆，一切渡天人。（注二）

《杂阿含经》（*Saṃyutta-nikāya*）谓：

> 阿难，我正法律乘、天乘、婆罗门乘、大乘能调伏烦恼军者。（注三）

此外还有多处，不录。在佛之时，佛教徒当然未意想到尔后大、小乘佛教的分途发展。《阿含经》用“大乘”之名，大抵指佛的教法，而含有尊崇之意。这“大乘”自不同于尔后大乘佛教的“大乘”，但亦非全不相通。大乘佛教自有其发展，但其基本教理，并不违离佛的本意。

附带一说，“小乘”一名，亦见于《阿含经》中。如《增一阿含经》（*aṅguttara-nikāya*）谓：

> 如来有四不可思议事，非小乘所能知。（注四）

这样说小乘，自有贬损之意。

（三）现代学者论大乘佛教

以下我们检讨现代学者论大乘佛教思想的特色。首先看铃木大拙的说法。铃木给大乘佛教下了一个定义，谓：

> 大乘佛教由一种进取的精神所激发，在不违离佛陀教法的内在的精神下，扩展了本来的领域。另外，它把其他宗教的哲学信仰，吸收到自己方面来。因为这样可使不同性格和智能的人得到解救。（注五）

在与小乘的对比下，他认为大乘佛教较自由和富进取性，但在很多方面都有形而上学意味和充满思辨。（注六）不过，铃木并不大强调大小乘的相异处。他认为这种相异并不是质的相异。这种不同只在于两者的取向而已；大乘要开拓宗教的自觉，扩展知识的范限；小乘则要力求保全僧院的律则和传统。他认为两者都从同一的精神出发，走同一的道路。（注七）

铃木这样论大乘，自然是对的，但显然太空泛，使人难以捉摸。不过，他总给人一个印象，即是，大乘有较宽的襟怀，要解救较多的人。这与他较后提出大乘是菩萨（bodhisattva）的佛教一点，很能相应。他说大乘是菩萨的佛教；而独觉（pratyekabuddha）和声闻（śrāvaka）则被大乘行者视为小乘之徒。（注八）

说大乘佛教，绝离不开它的主角，这即是菩萨。孔兹在这方面，便较铃木大拙为具体。他说大乘佛教的首要之点是，它是一种生活之道，伴之以一种非常清晰的观念：即是精神的完全（spiritual perfection），和能使人达致这精神的完全的步骤。（注九）他所说的正是菩萨。精神的完全即是六种波罗蜜多（pāramitā），那些步骤即是十地（bhūmi）。这两者是菩萨实践的主要内容。在这两者之中，孔兹特别重视波罗蜜多。他说菩萨的极其重要的工作，是要破除自我。自我是成佛的障碍，要破自我，是很不容易的。他说菩萨为了达致这个目标，采取两方面的做法：在行动方面自我牺牲和无私服务；在认识方面渗透自我不存在的真理。由此孔兹提出菩萨必备的两个条件：慈悲（compassion）与智慧（wisdom）。（注一〇）他说这两者的结合，有赖于六波罗蜜多的实践。（注一一）

孔兹的所论，有进于铃木大拙之处。理由是，他不如铃木般空泛，却具体地把大乘规定到菩萨方面来；而在菩萨方面，他更把焦点置于波

罗蜜多上。据《般若经》，波罗蜜多是菩萨的六面实践，所谓六波罗蜜多。这即是：布施（dāna）、持戒（śīla）、忍辱（kṣānti）、精进（vīrya）、禅定（dhyāna）、智慧（prajñā）。前五者可归于慈悲，最后的智慧，则特别指空之智慧，即观诸法无自性空的般若智，借此可渗透自我不存在的真理。这六波罗蜜多并不是并行的，而是以般若智统率前五波罗蜜多。这点在《小品般若经》（*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*）中说得很清楚。（注一二）

就上所论，在慈悲与智慧之间，孔兹似乎较重智慧。但大乘佛教作为一种宗教，或菩萨之所以能成为宗教的理想人格，似应以慈悲为重。这慈悲的要点，可以不舍弃世间一意概括之。

孔兹以菩萨来说大乘思想的特色，固甚具体切要。但是否全无问题，则仍有商榷之处。关于这点，下文继续讨论。

以下我们看平川彰论大乘佛教。平川首先把菩萨拆分为几个项目："菩萨"观念、六波罗蜜多、十地。然后强调：这几项都不是大乘所独有，在此之前已出现了。即是："菩萨"观念已出现于原始佛教与部派佛教中；六波罗蜜多的教理，已显现于《大事书》（*Mahāvastu*）与《大毗婆娑论》（*Abhidharma-mahāvibhāsā-sāstra*）中；而十地思想的萌芽，亦可在《大事书》中见到。（注一三）平川的意思似是，单凭菩萨一点，不足以规定大乘思想的特色。

在另一方面，平川特别强调《般若经》的空的思想。他以为，《般若经》本着无所得的立场，使空的思想深刻化，而成为大乘佛教的基本立场。由空使人想到空智（般若）；他以为，基于这空而来的空智，是大乘佛教的一个特征。《般若经》本着空、无所得的立场，而说方便，以进于社会的救度。在以社会为目的的运作中，有自己的解脱在。这点与小乘佛教不同，后者只谋求个人的救度。他并强调，菩萨的六波罗蜜多与十地的修行，若建基于这空的思想之上，便即改观，立场也变得不同。（注一四）

（四）大乘佛教的空论的特色

平川的说法是不错的。"空"是佛教最重要的一个观念。大、小乘

对它的看法，不尽相同。大乘的空论，确有其特色；它的特色也应可表示大乘思想的特色。以下我们即以《般若经》为代表，看大乘佛教的空论。

笔者在拙文《般若经的空义及其表现逻辑》（注一五）中曾表示，《般若经》的空义，是以无自性来规定；它和现象世界的关系，是不偏向舍离，相当重视世间法。这是与小乘不同之处。关于不偏向舍离一点，其明显表示，在于《心经》（*Hṛdaya-sūtra*）的名句“色即是空，空即是色”。这色空相即，实显示《般若经》要本着现象世界是无自性因而是空这一基本认识，与不离现象世界的基本态度，来显示现象与空之间的互相限制、相即不离的关系。这不偏向舍离一点，也极其显明地表示于《小品般若经》中，所谓“不坏假名而说实义”。此中“假名”即指一般的世间法，或现实世界。我们这里要说的是，不偏向舍离即是不舍世间，这是《般若经》以至大乘佛教的空论的特色。有关其他问题，请参看上面所提拙文，此处从略。

对于《般若经》的空论的这个特色，华严宗的法藏也看得很清楚。他抨斥小乘教“即色非空，灭色方空”的狭隘立场，而提出“色即是空，非色灭空”。即是说，空并不妨碍世间法；空即在世间法处成立，不必要灭去世间法，才有空。（注一六）不必要灭去世间法，即涵不舍世间之意。（注一七）

（五）大乘佛教论佛身

由上面所论，我们似可建立初步的看法，以大乘思想的特色在不舍世间。这主要是显示于其空观中。菩萨的实践，自然也有这个意思。他的智慧，其对象即是这空观；他的慈悲，也以不舍世间为基础。一般所谓菩萨“留惑润生”，便是这不舍之意。小乘后期纵有菩萨思想，自不如大乘般成熟。至于铃木大拙所说大乘有较宽的襟怀，要解救较多的人，这些人总是在世间的。故铃木论大乘，亦不离开不舍世间之意。

不舍世间是一种精神方向，生活态度。这方向或态度亦显示于大乘佛教的其他重要观念中，如佛身、真如与如来藏。以下为省篇幅计，只择佛身来论。

关于佛身，通常是三身的说法。这即是，佛基本上指释迦牟尼，他是一个历史人物，又是最高真理的觉悟者，故他有物理之身，也有精神之身。另外，为了普度众生，他不时出现于世间，故又有示现之身。示现之身又可示现为佛陀，而成一个历史人物，故这示现之身又可与物理之身结合为一。在此之外，又有佛自受乐的身。因此而有三身。

物理之身即色身，指在历史中出现的佛陀。这是大家都能了解的。法身则指那普遍的精神，在历史的佛陀中显示出来。《阿含经》已说到法身。如《杂阿含经》谓：

如来之体身，法身性清净。（注一八）

《增一阿含经》谓：

尊者阿难作是念，如来法身不败坏。（注一九）

又谓：

肉身虽取灭度，法身存在。（注二〇）

故初期佛教，大抵是二身（色身、法身）的说法。自后大乘佛教兴起，乃有受用身及变化身的提出。受用身指佛享受佛法的乐趣时的身，也是专为对菩萨说法而示现的。变化身则是佛陀为了救度众生而示现出来的种种变化的身体。其最明显的莫如在历史中真正出现的释迦牟尼。由是便有三身之说：自性身（svābhāvika-kāya，即法身）、受用身（sāṃbhogika-kāya）、变化身（naimāṇika-kāya）。

我们要特别注意的是变化身。它的成立，是由于佛陀为了救渡众生。这众生自是世间的众生。这便透露不舍世间的涵意。这种身相当于较早期提出的三身（法身、报身、应身）中的应身。所谓“应”，是佛陀对世间的需求的回应。此中很有其积极的意义。唯识学派以变化身是成所作智所现，这益显示它与世间的密切相联。因成所作智是成办世间种种度生事务的智慧，是世间的智慧。

（六）大乘经论论大乘佛教

以下我们看大乘经论自身如何论大乘佛教。这样看，起码可以让我们知道大乘经论的作者如何自觉地理解他们自身的思想。这或许可以补本文开首说我们不能充分知道大乘佛教兴起的真正原因一点的不足。

首先看《法华经》。该经基本上是通过与小乘作比较，来论述大乘。该经谓：

> 若有众生，内有智性，从佛世尊，闻法信受，殷勤精进，欲速出三界，自求涅槃，是名声闻乘。……若有众生，从佛世尊，闻法信受，殷勤精进，求自然慧，乐独善寂，深知诸法因缘，是名辟支佛乘。……若有众生，从佛世尊，闻法信受，勤修精进，求一切智、佛智、自然智、无师智、如来知见、力、无所畏，愍念安乐无量众生，利益天人，度脱一切，是名大乘。（注二一）

此中论小乘的要点是“欲速出三界，自求涅槃”及“乐独善寂”；论大乘的要点则是“愍念安乐无量众生，利益天人，度脱一切”。对比起来，小乘的舍离世间的精神或态度，与大乘的不舍世间的精神或态度，非常明显。

以下看《大智度论》。该论基本上亦是通过与小乘作比较，来论述大乘。该论谓：

> 佛法皆是一种一味，所谓苦尽解脱味。此解脱味有二种：一者但自为身，二者兼为一切众生。虽俱求一解脱门，而有自利、利人之异。是故有大小乘差别。（注二二）

据《大智度论》，大小乘都有同一的目标，这即是解脱。但两者的做法不同。小乘是自利，只为自身；大乘则是利人，兼为一切众生。自利是把自身与世间分割开来，这便是舍离。利人则是把自身与世间结合在一起，视利人即是自利，这便是不舍。

另外，《大智度论》又以大慈悲心的有无，来判分大乘与小乘。小乘无大慈悲心，大乘有大慈悲心。（注二三）这大慈悲心是表现于利人的行为中的。

《大智度论》更就智慧言，说小乘的智慧浅薄，不能深入诸法，故不说“世间即是涅槃”。大乘的智慧则深厚，能深入诸法，故说“世间即是涅槃”。（注二四）这“世间即是涅槃”的说法，与《心经》的“色即是空”的说法，是同一思路；都是肯定现实的世界即此即是真理之意。世间即此即是涅槃，故不必舍世间以求涅槃，涅槃的理想即在世间中。不舍世间之意，至为明显。

以下看《大乘庄严经论》论大乘佛教。该论谓大乘有七大义：

> 缘行智勤巧，果事皆具足，依此七大义，建立于大乘。（注二五）

所谓大义，即不同于小乘的特别殊胜的义理。这七者是缘、行、智、勤、巧、果、事。无著解释这七大义谓：

> 若具足七种大义，说为大乘。一者缘大；由无量修多罗等广大法为缘故。二者行大；由自利利他行皆具足故。三者智大；由人法二无我一时通达故。四者勤大；由三大阿僧祇劫无间修故。五者巧大；由不舍生死而不染故。六者果大；由至得力、无所畏、不共法故。七者事大；由数数示现大菩提大涅槃故。（注二六）

此中我们要特别注意行大与巧大。行大是具足自利与利他行；巧大是不舍生死而不染，即是不舍生死烦恼，但亦不为其所染着。生死烦恼实是就世间而言，不舍生死烦恼，其实是不舍世间。故行大与巧大，都是不舍世间之意。

（七）结论：不舍世间的特色

由上所论，我们可以说，大乘思想的特色，在于不舍世间这一精神方向，或生活态度。这当然是与小乘思想相对比而言。我们不说这是大

乘的本质，那是避免读者误解大、小乘各有不同的本质之故。我们认为，大、小乘在本质上是相同的，它们都从“缘起性空”这一基本认识出发，都求解脱。它们的分歧，是在对世间的态度方面。

这不舍世间的态度，可以说，贯通着一切大乘经论，而尤以大乘经为然。上面提到的《维摩经》，可以说是最显明的例子。它的名句，如“不断烦恼，而入涅槃”（注二七）、“菩萨于生死而不舍”（注二八）、“但除其病，而不除法”（注二九），说的都是这个态度。

另外，唯识宗的涅槃观，也有表示这种态度之处。按《成唯识论》论涅槃，分为四种：本来自性清净涅槃、有余依涅槃、无余依涅槃、无住处涅槃。（注三〇）《成论》解释最后的无住处涅槃谓：

> 谓即真如，出所知障，大悲般若常所辅翼。由斯不住生死、涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂。故名涅槃。（注三一）

此种涅槃，具有积极进取的意义。“利乐有情”与“用”，都表示不舍离世间之意。

附注

注一：Cf. E. Conze. “Mahayana Buddhism”, in his *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford：Bruno Cassirer, 1967. pp. 50–51.

注二：《大正》卷一页一二下。《大正》指《大正藏》，下同。

注三：《大正》卷二页二〇〇下。

注四：《大正》卷二页六四〇上。

注五：D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York: Sehoeken Books, 1963. p. 10.

注六：Ibid., p. 2.

注七：Ibid., pp. 4–5.

注八：Ibid., p. 9.

注九：E. Conze, “Mahayana Buddhism”, p. 53.

注一〇：Ibid., pp. 54, 62.

注一一：Ibid., p. 64.

注一二：《小品般若经》谓：“五波罗蜜住般若波罗蜜中而得增长，为般若波罗蜜所护故，得向萨婆若。……般若波罗蜜为五波罗蜜作导。”（《大正》卷八页五四四中）又谓：“五波罗蜜离般若波罗蜜，亦如盲人无导。不能修道至萨婆若。”（《大正》卷八页五五〇上）

注一三：平川彰《佛典解题事典序章》，载于中村元代表编集《佛典解题事典》，台北地平线出版社翻印，一九七七年，页一五。另外，平川彰在其另一书中，亦曾述及杜特（N. Dutt）的看法。杜特大体上亦认为，菩萨的思想，在小乘佛教后期已有出现。（平川彰著：《初期大乘佛教的研究》，东京春秋社，一九六八年，页三—四）

注一四：Idem.

注一五：此文于《华冈佛学学报》第八期发表。

注一六：参看拙文《龙树与华严哲学》（《内明》一五一期）。

注一七：说到大乘空论的特色，有些学者提出，小乘只说人空，或人无我，大乘则兼说人空与法空，或人无我与法无我。彼等颇有以大乘空论的特色，在兼说人法二空之意。杜特即持此说。（Cf. N. Dutt, *Mahayana Buddhism*.Calcutta：Firma K. L. Mukhopadhyay, 1973. p. 82）按此种说法并不全谛。实际上，法空之说，并不限于大乘。《杂阿含经》说到世间空。（《大正》卷二页五六中）这世间空实即法空。同书又说到五蕴空。（《大正》卷二页六九上）这亦是法空之意。关于法空之说不限于大乘一点，《大智度论》作者亦早已指出，谓三藏处处说及法空。（《大正》卷二五页二九五下）同书并谓小乘多是先说无常，后说法空。（《大正》卷二五页五四四上）

注一八：《大正》卷二页一六八中。

注一九：《大正》卷二页五五〇上。

注二〇：《大正》卷二页七八七中。

注二一：《大正》卷九页一三中。

注二二：《大正》卷二五页七五六中。

注二三：《大正》卷二五页六一九下。

注二四：《大正》卷二五页一九七下——九八上。

注二五：《大正》卷三一页六五四下。

注二六：Idem.

注二七：《大正》卷一四页五三九下。

注二八：《大正》卷一四页五四四下。

注二九：《大正》卷一四页五四五上。

注三〇：佐伯定胤校订，《新导成唯识论》，奈良法隆寺发行，一九七二年三版，页四四七—四四八。

注三一：Ibid., p. 448.

三、佛三身说

笔者按：写此文时，曾参考 Nagao Gadjin, On the Theory of Buddha-body（*The Eastern Buddhist*. Vol. Ⅵ. No.1, May 1973, pp. 25–53.）

关于佛之身一问题，有多种说法。佛基本上指释迦牟尼。他是一个历史人物，又是最高真理的觉悟者，故他有物理之身，也有精神之身。另外，为了普度众生，他不时出现于世间，故又有示现之身。关于这方面的问题，通常有三身与三种佛身的说法。兹略释如下。

三身 梵文为 tri-kāya。在汉译的文献中，关于佛的三身有多种不同的说法；其中最流行的有两种。其一以法身、报身与应身为三身；另一则以法身、应身与化身为三身。较后又有另一说法，以自性身、受用身与变化身为佛的三身。法身是佛所证显的超越的真如理，遍满整个法界。报身是相好具足的身体，是由因位的大愿大行所召引而得的果报。应身是应众生的根机或特殊情况而示现的现实的身体。化身是随所化的物类的不同而示现不同的身体，与应身略同。关于自性身、受用身与变化身，可参看下面三种佛身条。大抵自性身相当于法身，受用身相当于报身，变化身相当于应身。《法华文句》卷九下："法身如来名毗卢遮那，此翻遍一切处。报身如来名卢舍那，此翻净满。应身如来名释迦文，此翻度沃焦。"（《大正藏》卷三四页一二八上）

按佛陀是一伟大的人格。初期弟子们对之极为尊敬，但只视之为一长者或一老师。佛陀灭后，乃渐有将之超人化的趋向，甚至于神化，因而渐有二身说以至于三身说的形成。二身说是色身与法身；三身说则将色身扩展为报身与应身。法身是精神性的；报身与应身则是趋于物质性的。

报身是种种功德相好积聚于一身，是精神与物质的结合，是佛陀现身于菩萨面前的一种姿态，只有菩萨能见到。应身则纯是现实的物质性的身体，凡夫所接触到的身，是在历史中出现的佛陀，以至于佛陀前生为应化众生而示现的种种特殊相。

在一身说中，释迦自然是唯一的佛陀；但其后出现法身一概念，因而形成二身说。在这个阶段，法身仍然是释迦的法身，并无普遍意义。它自然不如色身那样具有现实意味。再后法身逐渐发展成一具有普遍涵义的概念。这样，在法身与色身之间，便需要一第三者，使这两者能连贯起来；报身或受用身的概念便因而出现，担负这个任务。三身的说法，至此便完成。

三种佛身 指三身说的三个要素：自性身（梵语 svabhāvika-kāya）、受用身（sāṃbhogika-kāya）与变化身（nairmāṇika-kāya）。这个学说最后由唯识学派完全地确立起来。自性身相当于法身，是如来自己所内证而得的真如理体。“自性”即是如来对绝对境界的觉悟之意，这超越乎相对世界的生死苦痛之上，以法界为其存在，而周遍整个宇宙。它是不可移动的智慧，是觉悟者的永恒的身体。它自身即是绝对的普遍原理，是受用身与变化身的基础。受用身的“受用”，是享受之意，享受佛教妙法的乐趣。据佛陀传，如来在菩提树下证得觉悟后，即静坐思惟多时，享受他所证得的微妙大法，生大喜乐，所谓“自受用法乐”。受用身可说是在说法大会中为诸菩萨见到的佛的身体。变化身即是佛为了救济众生而示现出来的种种变化的身体，其最明显的莫如在历史中真正出现的释迦牟尼。“变化”的意思，是法界对自身起限制，使自己以一个物理的生命躯体而出现于世间；当然，所变化出来的身体，并不限于释迦一人，而更包括在本生故事中出现的兔、猴等等。

可以这样说，自性身是一个不可见的超越的抽象的原理，属于本体的世界；这原理的示现，即是受用身与变化身。后二者是以这自性身为基础而成就的具体的可见的身体，属于现象的世界。这二者又有一些不同的区分。变化身是历史上的佛陀，其弟子能面对面地听闻他的说法；受用身则是在佛土中只为诸菩萨所见到的佛身，一般的凡夫，并不能见到。

佛的相好，亦只限于受用身的佛身而已。故可以说，在佛陀身上所找到的一切超乎常人的能力与特征，即构成受用身；对于人类而言，受用身是超越的。但受用身又未到自性身的程度，后者毕竟是一完全抽象的、理论的、不能移动的绝对的原理。为了要享受佛法的乐趣，自性身必须从绝对的位子下降一步，变成具体的与相对的，进入变化无常的世界。在这个世界中，佛土可透过步步净化的过程，建立起来。这样，自性身即可以受用身的身分，在佛土中享受法乐。由是可见，受用身由两面性格合成；他一方面超越历史的佛陀（变化身），另一面，他又是绝对的自性身的具体化的显现；故他是超越的而又是现象的，是历史的而又超历史的。

据唯识学派的说法，自性身即法身。受用身分自受用身与他受用身；前者由大圆镜智所变，是唯佛与佛的境界；后者由平等性智所变，是初地以上的菩萨所见到的佛身。变化身则是成所作智所现，是初地以下的菩萨、二乘与凡夫所见到的佛身。参看《成唯识论》卷一〇（《大正藏》卷三一页五七下—页五八上）。

四、般若经的空义及其表现逻辑

本文的目的，是要探究般若系统的经典的空义及表现这空义的逻辑形式。也要解答一些重要的问题。《般若经》是大乘佛典的先锋；空是佛教教义最重要的观念。《般若经》的空义，对构成佛教哲学的整个方向来说，起着极其重大的作用；它的表现形式，对佛教的思路，有决定性的影响。

（一）资料问题与研究限度

《般若经》有多种本子。最庞大的，有十二万五千颂；最细小的，则为十四颂。我们这里主要根据三个本子，即《般若波罗蜜多心经》（*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*，以下省称《心经》）、《金刚般若波罗蜜经》（*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*，以下省称《金刚经》）及《摩诃般若波罗蜜经》（*Astasāhasrikā-prajñāpāramitā*，或《小品般若经》、《八千颂般若》，以下省称《八千颂》）。这主要是由于时间方面的考虑。对于其他《般若经》的考察，特别是大部的，如《摩诃般若波罗蜜经》（*Pañcaviṃsatisāhasrikā-prajñāpāramitā*，或《大品般若经》《二万五千颂般若》）及《大般若波罗蜜多经》（*Mahāprajñāpāramitā-sūtra*，或《大般若经》），则要待另外的机会了。

不过，这三部《般若经》也各有其特色。《心经》是最精纯的《般若经》。所谓精纯，其意即是，它以最浓缩的文字，表达极其深微的义理，哲学性最高。《金刚经》则多诡辞，其无住思想，对禅宗有重要的影响。《八千颂》则是最早成立的《般若经》。（注一）其内容丰富；有不少重要说法，

可与其他佛教思想相联。例如，它有清净心观念，这可连到如来藏思想方面；它提出我净故色净，这则近于唯识思想；它的无住观则通于禅；它的菩萨不舍众生的说法，与《维摩经》是同一论调；它又提出法身说，以法身为如来的精神主体，这对尔后大乘佛教的三身的说法，播下了种子。（注二）

这三部《般若经》都有汉译，而且都不止一个译本。《心经》除玄奘译外，另有鸠摩罗什、法月、般若、利言、智慧轮、法成、施护等译本。（注三）《金刚经》除鸠摩罗什译外，另有菩提流支、真谛、笈多、玄奘、义净等译本。（注四）《八千颂》除鸠摩罗什译外，另有支娄迦谶、支谦、竺法护、玄奘、施护等译本。（注五）我们这里所依据的，《心经》是玄奘译本，《金刚经》与《八千颂》是鸠摩罗什译本。遇到关键性的问题，才拿梵文原本和其他译本来对照研究。

关于研究限度，是就本文而言。现代学者研究《般若经》与般若思想，以日本方面人数最多。但就研究的规模之盛大来说，则应推西方的孔兹(E. Conze ）。他们的研究，多偏重于文献学方面。孔兹本人便校过不少《般若经》的梵本，作了很多翻译，也编过般若文学的辞典。在文献学方面，他的成就无疑是空前的。但就诠释般若义理一面来说，现代学者所做的工作还是不足够的。此中的原因，除了文献学的学风使然外，另外一点可能是，《般若经》常强调诸法实相的不可得不可说，其文字也常充塞着一些表面上违背一般逻辑思考的诡辞，《金刚经》便是一个显著例子。因此，学者多以神秘主义视之，而不多作探讨。例如，梶山雄一以《般若经》是神秘主义哲学者的舞台，强调冥想，不信任言说。（注六）铃木大拙认为般若思想不基于逻辑，而基于直觉。他认为般若波罗蜜多是一个直觉的体系，要完全理解它，需要由逻辑跃至“彼岸”。他又强调般若波罗蜜多与否定的、非理性的表现形式密切关联。（注七）孔兹则说《心经》违背矛盾律的逻辑原理；（注八）又说《金刚经》直接诉诸一种精神的直觉，抛离逻辑的规律。（注九）这些学者的说法，表面来说，都是对的；但他们似乎说得太快。我们认为，关于诸法实相，或空，并非完全不可说；而般若思想也并非如他们所想象般违离逻辑。即是说，了解诸法实相，

最后自然是直觉的事，这是不可说的；但其何以为不可说，便是可说。即是，其不可说的理由，还是可说的。另外，般若的思考，亦有是顺从逻辑规律的，可以透过理性来理解的。

本文要处理的，是这另外一点，即以理性的理路来诠释般若的概念与思路，把可说的说出来，显示其逻辑思考。附带一说，本文所谓逻辑，有两个意思：其一是思想形式，其一是形式逻辑。孔兹等人所谓逻辑，是指后者而言。

（二）空的表面的矛盾性

我们要先研究《般若经》的空义。让我们先从《心经》说起。《心经》云：

> 观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，……色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。……是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得。（注一〇）

这些文字，当然都是说空。整部《心经》，可以说在阐发空义。就表面看这些文字，可发现有四点矛盾：

（一）色是现象，空是真实；色是经验，空是先验。二者各有其不同性质，如何能“不异”与“即”？

（二）既然说“空不异色”“空即是色”，何以又说“空中无色”？

（三）空是最高真实，是绝对的原理；相则是特征、标记或相状，是相对的性质。两者何以能合在一起，而成“空相”？倘若能说相，则生、灭、垢、净、增、减等都是相，何以又说“不生不灭，不垢不净，不增不减”？

（四）说空中无色，乃至无无明，似无问题。因这些东西通常都是染污边，自应被否定掉。但何以说“（空中）无无明尽”？无明尽灭，即表示解脱，何以复又被否定？老死尽亦然，何以又被否定？

第三点与第一点是相同性质。这个矛盾，就形而上学而言，表示真实与现象的混淆；就知识论而言，表示先验与经验混淆。第二点则与第一点矛盾，这是矛盾更有矛盾。第四点则显示《心经》是虚无主义路向，连作为最高价值的解脱也要否定。

（三）空是自性的否定

笔者认为，这空的表面的矛盾性，并不难消解。拆穿了，不外是对空义的多重理解与对“色即是空”等命题的诠释面相问题。让我们先研究《般若经》的空义。

我们还是就《心经》的“五蕴皆空”一命题说。此中的空究是何义？《心经》言简意精，未有对这命题作进一步解释。不过，这命题的梵文原句，充分解答了我们的问题。原来这命题中的“空”，在梵文原本中为自性空之意，但玄奘未有译“自性”一词。即是，在梵文《心经》的长、短本（注一一）中，相应于“五蕴皆空”中的“空”的，都作 svabhāva-sūnya，这恰好是自性空之意。故“五蕴皆空”当是“五蕴皆自性空”。（注一二）

由此可见《心经》说空，是就自性而言：空即是无自性，或自性的否定。所谓自性（svabhāva），自是指那不变的、常住的实体。

这个意思，《八千颂》中也有反映。其文谓：

> 一切法性空。一切法无我无众生。一切法如幻、如梦、如响、如影、如炎。（注一三）

此中，性空自然是自性空。所谓“无我无众生”，及“如幻、如梦、如响、如影、如炎”，显然是性空的解释。（注一四）

又，相应于空这一义理，在《八千颂》中，有一极为重要的论点，这即是“无决定法”。《八千颂》谓：

> 是般若波罗蜜甚深。此中无修法，无所修，无修者。何以故？……是深般若波罗蜜中无决定法。（注一五）

所谓“决定法”，是由自性的决定而来的法。决定即是自性的决定。

自性决定了，法本身才能定得住，而成为构造论的现象。但这是与空或性空一义理相抵触的。性空排斥自性，故不能成立决定法。这是般若智的所照。由于无决定法，故亦无修法、所修与修者的分别。这三者相当于活动自身、活动对象与活动主体。这三者的成立，基于决定法。这三者自身便是决定法。《八千颂》的总的意思是，在般若智所照见的空的世界中，自性不能成立，故亦无决定法，因而不能有主体、客体等的区别。

般若思想的这种空义，正为龙树所继承。他的“无性为空”的说法，很能表示这点。（注一六）

（四）双边否定

对于这样的空义，《般若经》有几种表现形式。这可以说是般若逻辑。较常见的一种，是所谓双边否定。这种思考是对于表示相对的两边的概念，都予以同时否定。此中的关键在于，这些表示相对的两边的概念，如有无、断常、大小、合散等等，都无定常性，都无自性，都不能作决定概念或决定法看。同时否定，如“非有非无”，表示所要显示的理境，超越乎所否定的概念（有无）所联同指涉的范域，这范域即是构造论的现象世界。在般若思想家看来，现象世界本来是相对的，此中并无自性可得。一切有、无等概念也都是相对的概念。但常识的知见，却往往以自性的立场来看这些概念，将之视为决定概念，或决定法，而以之来建构现象世界，而成就构造论的现象世界，执取之为实有。般若思想家以为，这种构造论的现象世界，就其真相而言，都无自性，都是空。“非有非无”型的双边否定，便是要显示这一空的理境。

这种双边否定或“双非”的思考，散见于《八千颂》中。以下是一些显著的例子：

> 菩萨为断我见、众生见、寿者见、人见、有见、无见、断见、常见等而为说法，是名摩诃萨义。（注一七）
>
> 般若波罗蜜于色不作大不作小，不作合不作散；于受想行识不作大不作小，不作合不作散。（注一八）

若菩萨摩诃萨行般若波罗蜜，不见色增，是为行般若波罗蜜；不见受想行识增，是为行般若波罗蜜。不见色减，是为行般若波罗蜜；不见受想行识减，是为行般若波罗蜜。乃至不见法，不见非法，是为行般若波罗蜜。（注一九）

若色不缚不解，不生不灭，是名色不著。若受想行识不缚不解，不生不灭，是名识不著。……一切法不缚不解，故不著。（注二〇）

离相法无垢无净，空相法无垢无净。（注二一）

色中善不善不可得；受想行识中善不善不可得。（注二二）

（五）空空逻辑与无住

在般若思想中，双边否定是否定整个现象界或经验界，以之传无自性。较此更为深微的，是连实在界或先验界也予以否定，以之为无自性。我们在《龙树之论空假中》一文中谓，龙树以一切因缘生法是空无自性，但又防人执着于空，以为有一个空自体、空自性，因而说空亦是假名，亦是空。这种思考，其实在般若思想中早已有了，这便是所谓“空空逻辑”。这是显示无自性空的进一步说法。（注二三）

这种思考广泛地表现于《八千颂》中。该书并不直接用“空空”字眼，而说非心心有无不可得、涅槃如幻如梦等；无论如何，其否定先验主体或先验原理的意思，甚为清楚。以下且举一些例子看：

菩萨行般若波罗蜜时，应如是学，不念是菩萨心。所以者何？是心非心，心相本净故。……有此非心心不？……非心心可得若有若无不？……不也。（注二四）

是（法）性亦不生，“不生”亦不生。（注二五）

无生法不可得。（注二六）

如来不住有为性，亦不住无为性。（注二七）

设复有法过于涅槃，我亦说如幻如梦。（注二八）

菩萨行空解脱门，而不证无相，亦不堕有相。（注二九）

《金刚经》谓："无法相，亦无非法相。……不应取法，不应取非法。"（《大正》卷八页七四九中）其否定非法相，或非法，都是空空的格局。

空是对经验世界自性的否定；空空是对先验的空的世界自性的否定。对于这空空，也不能执取其自性。故在理论上来说，空空之后还要空。如是下去，可至于无穷。这表示主体性要在不断否定的思想历程中，使自身远离对自性的执着。这便是所谓"无住"。无住即不住着于任何法，不执取其自性，不管这些法是经验的抑是先验的。《八千颂》便曾透露这种无住逻辑：

> 当知是菩萨毕竟住不退转地，住无所住。（注三〇）
>
> 如来无所住。无住心名为如来。（注三一）
>
> 是心不住，住于寂灭，无所依止。（注三二）

《金刚经》更以显示无住观而出名。其文谓：

> 菩萨于法应无所住。（注三三）
>
> 诸菩萨摩诃萨应如是生清净心：不应住色生心，不应住声香味触法生心，应无所住而生其心。（注三四）
>
> 菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心。不应住色生心，不应住声香味触法生心，应生无所住心。（注三五）

（六）即非的诡辞

另外一种显示无自性空一义理的，是《金刚经》所独擅表现的即非的诡辞。这种思考的运用，有一定的规律：要成就某一法，必须先否定它，而后成就它。其公式是：p 即非 p，然后是 p。这"即非"的步骤是必须经过的。以下是《金刚经》的例子：

> 如来所说身相，即非身相。……凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。（注三六）
>
> 所谓佛法者，即非佛法。（注三七）
>
> 庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。（注三八）

佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜。（注三九）

诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。如来说世界非世界，是名世界。……如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。（注四〇）

《金刚经》中这种即非的例子很多，这里不能穷尽地枚举出来。我们要集中讨论这种即非逻辑的本质。表面看，即非显然是矛盾的，违背形式逻辑规律。孔兹便曾表示，该经逻辑地宣说每一重要的佛教概念都等于它的矛盾的反面。（注四一）这是不错的。但若只就这点来看般若思想，则未免把它估计得太低了。我们以为，即非的思考，表面是诡辞，内里却含有一种智慧，一种空之智慧。这其中亦涉及语言或概念的层次问题。即是，第一步 p 是一般的提举；第二步非 p 是对自性的否定，即对以自性的立场来看 p 而得的 p 的否定；第三步显示在无自性空的真理下的 p。若这样看，则前后三步中的 p，其涵义都不同，三者都处于不同的语言或概念层次。这样，即非便可不表示逻辑上的矛盾。辩证的意味却是有的：必须否定自性的 p，才能臻于空的 p。这实表示认识层面的升进历程。若以实法（如微尘）代 p，则可说，就微尘来说，必须否定微尘的自性，才能见微尘的真相，或空的微尘。这便是“诸微尘，如来说非微尘，是名微尘”的涵义。

若以逻辑来说，即非形式不外是一概念（空）透过他概念（自性）的否定而显而已，此中并无矛盾，不必如孔兹所谓“抛离逻辑的规律”。

如上述的理解不错，则由于即非是《金刚经》的主要思辩形式，虽全书未及空（注四二），我们仍可以说，它的主要内容是在说空。

（七）对世界的态度

至此我们可以对以上所论，作一简单的交代。我们说，《般若经》的空义，是以无自性来规定。这空或无自性，又通过三种思考形式来表示，这即是双边否定、空空与即非。实这双边否定与空空，合起来正是龙树的中道之涵义。（注四三）

由空自然会想到有，即这个现实的世界。在这里我们的相关问题是：《般若经》对世界取何种态度？

我们在开头时说，《般若经》是大乘佛教的先锋。在对世界的态度的问题方面，它不同于小乘，不全偏向舍离，而相当重视世间法。这种态度，主要显示于《八千颂》中。该书在这方面显示一非常清楚确定的态度：

> 不坏假名而说实义。（注四四）

所谓“假名”，指一般的世间法，或现实世界。其详参阅拙文《龙树之论空假中》。实义即是实相之义，亦即是空义。这命题的意思是：不破坏或抛弃世界来显示空。目的自然是说空，但并不背离世间。这虽不必表示入世，亦不必有后期大乘的不空的积极意味，但起码表示空与世界可以并存，不必相排斥。这种不舍世间的态度，在《八千颂》的他处复有表示：

> 不离色故，观色无常。不离受想行识故，观识无常。（注四五）
>
> 随如来生，如如来如，不离诸法。如是如，不异诸法。（注四六）
>
> 譬如工匠，于机关木人，若男若女，随所为事，皆能成办，而无分别。……般若波罗蜜亦如是。（注四七）
>
> 菩萨成就二法，恶魔不能坏。何等二？一者观一切法空；二者不舍一切众生。（注四八）

我们在上面说，《八千颂》有清净心观念，可连到如来藏思想方面。这与这里的不舍世间的态度，不无关联。清净心如只是先验的，而不能包容经验内容，绝开不出如来藏思想。

以下我们要本着以上的基本理解，来解答《心经》的问题，化解其空的表面的矛盾性。以下先看第一个表面矛盾。

（八）关于“色即是空，空即是色”

《心经》说色空相即，又说受想行识与空相即，因而说五蕴皆空；这即是五蕴与空相即。五蕴泛指现象世界，或现象。故《心经》说色空相即，实涵现象与空相即之意。又现象是因缘生法，故现象与空相即，实是因缘生法与空相即之意。

色空相即似是矛盾，是就内容来看之故。因就内容言，色与空各有其涵义，其不能等同是显然的。

色与空到底在哪一方面相即而不矛盾呢？这则要看《心经》提出这命题的用意所在，这又自与般若思想论空的明确义有关。我们认为，《心经》是要本着现象世界是无自性因而是空这一基本认识，与不离现象世界的基本态度，来显示现象与空之间的互相限制、相即不离的特殊关系。即是说，现象固然是空；从本质来说，现象亦只是空；离开空，现象并无另外的本质。在另一面，空也只是现象的空，并无另外的法的空。即是说，现象与空是在逻辑意义的外延（extension）上等同，两者具有相同的边际。这“即”实显示现象与空在外延上的等同关系。这种关系若以逻辑代数式来表示，是 $a = b$；a、b 相当于现象与空。（注四九）

对于色与空的关系，在西藏《大藏经》中也有提到。无垢友（Vimalamitra）解释“空不异色，色不异空”，谓色与空都没有外在的质体（bāhyārtha）；即是说，空不外在于色，色不外在于空。（注五〇）更清楚地说，即是，在色之外无空，在空之外无色。这显然指色与空有相同的领域、边际。这即是外延。

现代学者研究这种关系，也有透露这同一边际之意，不过未明确点出外延一概念。如孔兹解“色不异空，空不异色”时说，色空就其范域与内涵来说，都没有差异。（注五一）说范域没有差异是对的；但说内涵没有差异，则有问题。色与空各有其性质（attribute），不能说没有差异。印度学者穆蒂（T. R. V. Murti）亦有同一范域的东西的说法，不过不是就空与色言，而是就涅槃与生死言；这自亦适用于空与色的关系，因涅槃可相应于空，生死可相应于色。他认为，涅槃与生死并没有任何区别；本体与现象并不

是两组分开的质体。(注五二)这“不是两组分开的质体”的说法,非常具体;但这预认一条件:两者必须具有同一的外延。

(九)关于“空相”问题

以下我们跳论《心经》的第三个表面矛盾。玄奘译“诸法空相”句,就字面言,可有三种解释:

(一)“空相”作“无相”解。诸法空相即是诸法无相。这样解,其意即是,诸法就其本质言,是空无自性,因而不具有由自性分别而来的种种相状。这是可通的。

(二)“空相”作“空性”解。这样,即是以相为性。这不是在意义上混现象为本体,而是在文字上以相作性。诸法空相即是诸法空性,因而有以下“不生不灭,不垢不净,不增不减”的三句。这亦是可通的。(注五三)

(三)“空相”之“相”,非实指字,而是虚字;即是,相不指现象,而是状态之意。诸法空相即是诸法之为空无自性这一状态之意。这亦是可通的。

这三种解释,都不必生矛盾。事实上,在《般若经》中,“空相”一词的出现,并不限于《心经》;在《八千颂》中便屡屡出现。(注五四)但汉译有这几种可能解释,当以何种为准,一时不易确定。这里,让我们查究一下梵文原典。

按梵文《心经》中,相当于“是诸法空相,不生不灭,不垢不净,不增不减”长句为:

sarva-dharmāḥ śūnyatālakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā avimalā anūnā aparipūrṇāḥ.

此中,sarva-dharmāḥ 相当于诸法,是整句的主词,其他皆是宾词,处平行位置,都是描述此 sarva-dharmāḥ 的。再进一步来看,这些宾词都是所属复合词(bahuvrīhi);sarva-dharmāḥ 则是其前述词。把相当于“诸法空相”者抽出来,则得短句

sarva-dharmāḥśūnyatālakṣaṇāḥ.

后一字的最后一字母 h 本来是有的，在长句中因连声（samdhi）规则被删去。这里我们补回它。在短句中，śūnyatālakṣaṇāḥ 这一所属复合词是关键字眼，其意思是空之相，或空这一相。梵文“lakṣaṇa”一词，含义甚广，可正面地指光、色等性质，也可负面地指无光、无色等状态。汉译皆作“相”。故就梵文文献学言，“诸法空相”当解为诸法都具有空这一相，或状态，或表征。

就梵文语法来看，śūnyatālakṣaṇāḥ 应被视为所属复合词来解，这是最自然的。故几个汉译上面的短句，都作“诸法空相”。但亦有作诸法空而无相意的。这则是以另一方式来解 śūnyatālakṣaṇāḥ 所致。即是，不视此词为复合词，而将之拆分为 śūnyatā-alaksanāh，这样，śūnyatā 与 alakṣaṇāḥ 成为 sarva-dharmāḥ 的两个平行的宾词，其意是，诸法一方面是空，一方面是无相。在这里，alakṣaṇāḥ 自身仍是一所属复合词。这样理解自亦可通，但不如把 śūnyatālakṣaṇāḥ 视为所属复合词来理解来得自然。（注五五）

若取诸法空相，其意是诸法之为空这一状态，或表征。若取诸法空而无相，则其意是诸法为无自性，为空，不具有由自性分别而来的相状。两种解释都不必有矛盾。

“空相”在表面上之所以似有矛盾，那是由于把空与相分开，以空归于绝对，以相归于相对之故。若诉诸梵文原本，作“空而无相”，固无矛盾；即仍作“空相”，但如以重点置于空，解为无自性，而以相为虚说，作征状解，而附于空上，则仍无矛盾。

空为无自性，而生、灭等都是自性分别所起；因此自然可以空的立场，说不生、不灭等了。

（十）关于“空中无色”与“无无明尽”

“空中无色”，其意当是，在无自性空这一究极义理下，不见有任何依自性分别而来的种种相，不管是色，抑是受想行识。这是依以无自性来解空而来的必然的结果；这“空中无色”其实是一分析命题。即是，无自性空必然包涵依自性分别而来的色相的否定。这命题与“空即是色”

并不矛盾。笔者认为，这两命题无宁具互补的关系。“空即是色”指空即是色之空，不能离色求空，不能远离世界以求空。但空色究竟不能相混；就本质言，空是无自性，色是自性分别而成，空必排斥色。“空即是色”是就外延言，“空中无色”则就自性言，亦即就内容言。两者立论的基点不同，故不必引生矛盾。

关于“无无明尽”，以至“无老死尽”，这显然与空空是同一格局。即是，无明尽固是理想，但亦不能执实，以为有无明尽的自性可得。故无明尽亦要否定，而为无无明尽。这种思路，不能说是虚无主义。它的背后架构，实是上面说的无住逻辑。

总观《心经》的这几项表面的空的矛盾，其实都不必成为真正的矛盾，都可通过理性的路数，扣紧空即是自性的否定这一基本认识来诠释。现代学者理解般若思想，似乎过分强调其与逻辑规律或形式逻辑相违之处；这方面通不过，便将之归到辩证法与直觉方面去。如孔兹解《心经》，便强调它的空之辩证，并认为这种辩证有三步。第一步是色空不异相即；第二步是诸法空相，否定生、灭、垢、净、增、减诸相；第三步是空中无色，乃至无智、无得、无“无得”。（注五六）我们以为，这三步所牵涉的论点，基本上都可通过无自性空一义理来作理性的诠释。说这是三步辩证，不必中肯，徒增问题的复杂性。特别是当他试图解决空即是色与空中无色的矛盾，而提出“绝对的同一同于绝对的别异”时，他提出的理由是，一由绝对者与任何东西所成的关系，是一种“绝对的关系”，与一般的关系甚为不同。（注五七）这种说法，只会使人远离理性，增加神秘感而已。事实上他自己也承认，这种论点难以令人信服。

附注

注一：有关《般若经》的成立与发展，可参阅 E. Conze, *The Prajñāpāramitā*

Literature, sec.ed. Tokyo: The Reiyukai, 1978.

注二：关于清净心观念，《八千颂》谓："心相本净。"（《大正新修大藏经》〔以下省称《大正》〕卷八页五三七中）又谓："众生从本已来常清净。"（《大正》卷八页五四一中）关于我净故色净说，《八千颂》谓："我净故色净，……我净故受想行识净。"（《大正》卷八页五五一下）关于无住观，《八千颂》谓："菩萨住无所住。"《《大正》卷八页五三七下）又谓："如来无所住。无住心名为如来。如来不住有为性，亦不住无为性。"（《大正》卷八页五四〇中）又谓："是心不住，住于寂灭，无所依止。"（《大正》卷八页五五八上）关于不舍众生的说法，《八千颂》谓："菩萨行般若波罗蜜，应如是思维诸法实相，而不取证。……是菩萨不舍一切众生故。"（《大正》卷八页五六九上）又谓："菩萨成就二法，恶魔不能坏。何等二？一者观一切法空；二者不舍一切众生。"（《大正》卷八页五七六中）关于法身说，《八千颂》谓："诸佛如来不应以色身见，诸佛如来皆是法身故。"（《大正》卷八页五八四中）

注三：这即是玄奘译《般若波罗蜜多心经》一卷、鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜大明咒经》一卷、法月译《普遍智藏般若波罗蜜多心经》一卷，般若、利言等译《般若波罗蜜多心经》一卷、智慧轮译《般若波罗蜜多心经》一卷、法成译《般若波罗蜜多心经》一卷、施护译《佛说圣佛母般若波罗蜜多经》一卷。

注四：这即是鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》一卷、菩提流支译《金刚般若波罗蜜经》一卷、真谛译《金刚般若波罗蜜经》一卷、笈多译《金刚能断般若波罗蜜经》一卷、玄奘译《大般若波罗蜜多经第九能断金刚分》一卷、义净译《能断金刚般若波罗蜜多经》一卷。

注五：这即是：鸠摩罗什译《小品般若波罗蜜经》十卷二九品、支娄迦谶译《道行般若经》十卷三十品、支谦译《大明度无极经》六卷三十品、竺法护译《摩诃般若波罗蜜钞经》五卷一三品、玄奘译《大般若经》第四会一八卷二九品及第五会十卷二四品、施护译《佛母出生三法藏般若波罗蜜多经》二五卷三二品。

注六：梶山雄一著，吴汝钧译：《空之哲学》，弥勒出版社，一九八三年，页一七一二〇。

注七：D. T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism*. New York: Harper and Row, 1968. pp. 55–65.

注八：E. Conze, *Buddhist Wisdom Books*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.p. 84.

注九：E. Conze, *The Prajñāramitā Literature*. p. 11.

注一〇：《大正》卷八页八四八下。关于色等五蕴皆空一点，《八千颂》谓："菩萨行般若波罗蜜，应观色空，应观受想行识空。"（《大正》卷八页五六八下）关于空与色等五蕴的相即关系，《八千颂》亦有相似的表示，其文谓："幻不异色，色不异幻；幻即是色，色即是幻。幻不异受想行识，识不异幻；幻即是识，识即是幻。"（《大正》卷八页五三八中）此中鸠摩罗什译空为幻。

注一一：《心经》的梵文原本，有长本与短本两个本子流传下来。长本为二五颂，短本为十四颂。玄奘译本是据短本译出。又这长短本的原文，载于孔兹下书中：E. Conze，*Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford: Bruno Cassirer, 1967. pp. 148–167. 本文所参考的《心经》梵本原文，皆出于此。

注一二：附带一说：在上面提到的几种《心经》译本中，法月译本、科慧轮译本、法成译本与施护译本中有"自性"一词《法成译本作"体性"）；其他译本则无此词。参看《大正》卷八页八四七下—八五二下。

注一三：《大正》卷八页五八〇下。

注一四：另外，《八千颂》也说到五蕴无自性；由于无自性是空，故这可视为五蕴皆空的另一说法。其文谓："色无形无处，自性无故；受想行识无形无处，自性无故。"（《大正》卷八页五七九下）又谓："色离色性，受想行识离识性，般若波罗蜜离般若波罗蜜性。是法皆离自性。"（《大正》卷八页五三八上）

注一五：《大正》卷八页五六二上。

注一六：关于龙树论空，请参阅拙文《龙树之论空假中》（《华冈佛学学报》第七期）及《龙树与华严哲学》（《内明》第一五一期）。又关于空义一般，孔兹曾就文字学、精神性、技术性（etymological, spiritual, technical）三方面来说明。第三方面的技术性，是特别就佛教的空义而言。他也提到中观学强调空即是无自性一点。（E. Conze，*Buddhist Wisdom Books*. pp. 80–81.）

注一七：《大正》卷八页五三八下。

注一八：《大正》卷八页五五〇中。

注一九：《大正》卷八页五五四下。

注二〇：《大正》卷八页五六一中。

注二一：《大正》卷八页五七一下。

注二二：《大正》卷八页五八〇上。

注二三：空空，梵文作 śūnyatā–śūnyatā. Cf. E. Conze. *Materials for a Dictionary of*

the Prajñāpāramitā Literature. Tokyo: Suzuki Research Eoundattion. 1973. p. 383.

注二四：《大正》卷八页五三七中。非心心即不是经验主体的先验主体。不可得为有无，即此先验主体亦不能以自性说，不能执为是有或是无。

注二五：《大正》卷八页五三九中。

注二六：《大正》卷八页五三九下。

注二七：《大正》卷八页五四○中。

注二八：《大正》卷八页五四○下。

注二九：《大正》卷八页五六九上。

注三○：《大正》卷八页五三七下。“住无所住”的前一“住”，只是虚说。

注三一：《大正》卷八页五四○中。

注三二：《大正》卷八页五五八上。“住于寂灭”的“住”，亦是虚说。

注三三：《大正》卷八页七四九上。

注三四：《大正》卷八页七四九下。孔兹以这无所住而生的心是完全自由的，不依于对象或动机。（E. Conze, *Buddhist Wisdom Books*. p. 48）这样说自是正确，但若不点出不住于自性，或无自性，终不够彻底。

注三五：《大正》卷八页七五○中。

注三六：《大正》卷八页七四九上。

注三七：《大正》卷八页七四九中。此处之意当是，所谓佛法，即非佛法，才是佛法。这个即非过程，经三步完成：第一步所谓佛法是泛说，第二步即非佛法是否定，第三步才是佛法是肯定。在经文中，第三步有时会略去。

注三八：《大正》卷八页七四九下。

注三九：《大正》卷八页七五○上。

注四○：Idem.

注四一：E. Conze. *The Prajñāpāramitā Literarure*, p. 11.

注四二：关于《金刚经》未提及空一点，孔兹亦有说及。Cf. E. Conze, Idem. 又《金刚经》虽未提及空，但其“空”的情调，却甚显明。这可由以下一总结的偈颂中见到：

“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”（《大正》卷八页七五二中）

注四三：参看拙文《龙树之论空假中》。

注四四：《大正》卷八页五四一上。

注四五：《大正》卷八页五四六下。

注四六：《大正》卷八页五六二下。

注四七：《大正》卷八页五七六上。

注四八：《大正》卷八页五七六中。

注四九：关于现象或因缘生法与空在外延方面的等同关系，参看拙文《从逻辑与辩证法看龙树的论证》（《能仁学报》第一期）第二节。

注五〇：Cf. A. Wayman, "Secret of the Heart Sutra", in L. Lancaster, ed., *Prajñāpāramitā and Related Systems*. Berkeley Buddhist Studies Series, 1977. p. 143. 此中无垢友是解"空不异色，色不异空"，亦可说是解色空相即。

注五一：E. Conze, *Buddhist Wisdom Books*. pp. 83–84.

注五二：T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*. London: Allen & Unwin, 1955. p. 274.

注五三：印顺讲《心经》，即取此种解释，以"空相"为"空性"。（印顺讲：《般若经讲记》，《妙云集》上编之一，台湾印行，页一九一）

注五四：如："诸法以空为相，以无相、无作、无起、无生、无灭、无依为相。"（《大正》卷八页五五八中、下）"甚深相者，即是空义。"（《大正》卷八页五六六上）"一切法空相不可得说。"（《大正》卷八页五六六下）"一切法离相，一切法空相。"（《大正》卷八页五七一下）"离相法无垢无净，空相法无垢无净。"（Idem.）

注五五：在汉译中，鸠摩罗什、玄奘、法月、般若、利言、施护等译都取诸法空相意；法成译则取诸法空而无相；智慧轮译则作"诸法性相空"，其意似近于诸法空而无相。（参阅《大正》卷八页八四七下—八五二下）现代学者如孔兹与韦曼（A. Wayman），则译作"诸法空相"。（Cf. E. Conze, *Buddhist Wisdom Books*. p. 85; A. Wayman, "Secret of the Heart Sutra", in L. Lancaster, ed., *Prajñāpāramitā and Related Systems*. P. 143.）这些学者解"空相"，近于上面所列的第三种解释，即空的状态或表征、性格。

注五六：E. Conze. *Buddhist Wisdom Books*. pp. 81 – 92. 按第三步中的无物、无得、亦无"无得"，鸠摩罗什与玄奘译皆作"无智亦无得"。但查梵文《心经》，其相应句为 najñāpāṃnaprāptina prāptirna – aprāptiḥ，其意是无智、无得、无"无得"。就义理言，这都不离空空格局。

注五七：Ibid., p. 90.

五、从逻辑与辩证法看龙树的论证

（一）逻辑与中论

龙树的论证，主要表现于其主要论著《中论》（*Mūlamadhyamaka-kārikā*）中。其论证频频牵涉到逻辑与辩证法的原理。关于这点，经过现代学者的研究，已相当明白。这些研究，就特别关联到逻辑方面言，有西方的鲁滨逊（Richard H. Robinson）的《龙树系统中的一些逻辑面相》（*Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System*）（注一）、《龙树的逻辑》（*Nāgārjuna's Logic*）（注二）、日本的中村元的《空观之记号逻辑学的解明》（注三）、宇井伯寿的《空之逻辑与形式逻辑学》（注四），及梶山雄一的《龙树的思想》（注五）。其中，宇井伯寿与梶山雄一基本上以传统逻辑来看龙树的论证，中村元则主要以逻辑代数来看，鲁滨逊则集合了这二者，再加上真值蕴涵系统来看。（注六）这些学者各表所见。鲁滨逊、中村元、梶山雄一基本上认为龙树的论证大体上与逻辑的规则相符顺，宇井伯寿则持保留态度，以龙树的论证，有很多错误。（注七）笔者基本上同意鲁滨逊他们的看法；宇井伯寿的说法，未免过分；他所说的错误，其实主要是前项谬误；而这在《中论》的逻辑运用中，只占很少比重而已。

本文吸收了这些学者的研究成果，要对龙树的论证的逻辑运用，作一较全面的探讨。我们要通过传统逻辑与符号逻辑两面来检查龙树的论证。传统逻辑是亚里斯多德所传的那一套；符号逻辑则包括布尔—（Boole–Schröder）的逻辑代数（Algebra of logic）、罗素、怀德海的真值蕴涵（Material implication）及刘易斯（Lewis）的严密蕴涵（Strict

implication）三个系统。（注八）

要注意的是，这些学者对龙树的论证的研究，主要限于《中论》一书；本文的考察，亦以《中论》为限。对于龙树的其他逻辑性强的论著，如《回诤论》（*Vigrahavyāvartani*）等的考察，则要俟另外的机会了。又本文的所论，基本上是补这些学者所未及论的；为省篇幅起见，这些学者所谈论过的问题，如无必要，本文将不再重复。我们无宁希望多讨论一下龙树的辩证法（所谓“四句或四句否定”）；这是这些学者较少论及的一点；但它在龙树的思考中，有特殊的意义。

又就龙树的论证的逻辑形式来说，一般都将之分为思想律、三段论、两难、四句等几点。本文亦不例外，依次就这几点进行考察，并加上一些其他的问题。不过，这里我们要先考察的，是“是”这个表示肯定意思的虚概念或形式字。

（二）是——表示概念间的关系

我们要先讨论“是”这个虚概念，是因为它牵涉《中论》一则极其重要的偈颂：“众因缘生法，我说即是空（无），亦为是假名，亦是中道义。”（二四：一八）（注九）这偈颂显示《中论》的主旨，也成了尔后天台宗的三谛说的文献基础。它的相应的梵语原文是：

yah pratīyasamutpādaḥ śūnyatāṃtāṃ pracakṣmahe,sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā.

其意思是，“我们宣说，任何东西只要是因关系而生起的，便是空性；它（空性）是假名；实际上，它是中道。”汉译的意思，是众因缘生法一气贯下，是空，是假名，是中道。梵文的意思则是众因缘生法是空，这空又是假名，是中道。无论如何，重要的是因缘生法是空这点。此中的系词“是”把因缘生法与空两概念联结起来。明显的是，此“是”不易表示内容上的联结，因“因缘生法”与“空”各有其意义，不易联结起来；即使有这个意思，其重点也不在此。鲁滨逊以为这是空这一性质（lakṣaṇa）被配到众因缘生法这一词项（term）上，（注一〇）也是这个意思。即是，以“是”为内容地表示谓词概念与主词概念之间的“意义联结”。

此中的问题是，《中论》要透过这偈颂以显示因缘生法与空之间的互相限制、相即不离的特殊关系。即是说，因缘生法固然是空；从本质来说，因缘生法亦只是空；离开空，因缘生法并无另外的本质。在另一面，空也只是因缘生法的空，并无另外的法的空。即是说，因缘生法与空在外延上是等同的。“是”实是主要显示因缘生法与空在外延上的等同关系。倘若从内容上来解“是”，则因缘生法是空，亦可以是其他性质；而空可以是因缘生法的空，也可以是其他东西的空。这不是龙树的意思。

这种具有同一的外延的关系，在逻辑代数中，是 $a = b$ 的表示式。这个意思在《中论》他处还有表示，如“不离于生死，而别有涅槃”（一六：一〇）。另外，还有“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别”（二五：一九）；“涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别”（二五：二〇）。相当于后一偈颂的“际”的梵字为 koṭiḥ，为边际、限制、领域之意。故此两偈颂实表示涅槃与世间具有同一的外延。（注一一）

与中观思想有密切关联的《般若心经》，其“五蕴皆空”观念，可说与“众因缘生法，我说即是空”是同一格局，都表示世间法与空具有同一的外延。天台宗的名句“烦恼即菩提，生死即涅槃”，显然是由这一格局发展出来的。

（三）思想律

思想律有三条，这即是同一律、矛盾律与排中律。龙树的论证极少涉及同一律；或者说，在《中论》里，他并未有明显地运用过同一律。（注一二）故在这里我们不想讨论同一律的问题，而只讨论矛盾律与排中律。这两种规则常出现于龙树的思考中。

矛盾律在逻辑代数中的表示式是 $a \times -a = 0$；在真值蕴涵与严密蕴涵两系统中的表示式则是 $-(p \cdot -p)$。鲁滨逊在其论文中，详尽地考察过龙树对矛盾律的运用；（注一三）他提出矛盾律对于龙树的大多数论证，都是必须的，因龙树的思考非常依赖二分法（dichotomy）。（注一四）梶山雄一更认为矛盾原理是龙树的论点的支柱。（注一五）他们都列举了龙树运用矛盾律的例子。这里我们不再重复，只想多列举一些他们所未及者：

缚时有解者，缚解则一时。（一六：八）

若言于生灭，而谓一时者，则于此阴死，即于此阴生。（二一：二一）

无作而有作，不作名作者。（二四：三六）（注一六）

关于排中律，其在逻辑代数中的表示式是 $a + \bar{a} = 1$；在真值蕴涵与严密蕴涵两系统中的表示式是 $p \vee -p$。《中论》运用排中律，除这几个学者所举的例子外，尚有：

离相可相已，更亦无有物。（五：五）

离自性他性，何得更有法。（一五：四）

离自性他性，何名为如来。（二二：四）

（四）三段论

三段论可分定然与假然两种。后者是龙树的主要推理形式。梶山雄一以为龙树批判其他学派的理论，比提出自己的理论，更为专心，故并不多用定然论证式；他所常用的武器，是假然推理、两难与四句否定。（注一七）以下先论定然三段论。

定然三段论通常有四个排列法，所谓四格；龙树所运用的是第一格，这即是 $\frac{\substack{M-P \\ S-M}}{S-P}$。这相当于真值蕴涵系统的 $p \supset q \cdot q \supset r \cdot \supset \cdot p \supset r$ 及 $q \supset r \cdot p \supset q \cdot \supset \cdot p \supset r$。龙树对这种定然三段论的运用的典型事例，可以从下面一偈颂中看到，这也是学者们喜欢提出来的："如佛经所说，虚诳妄取相，诸行妄取故，是名为虚诳。"（一三：一）按这偈颂的相应的梵语原文是：

tanmṛṣā moṣadharma yadbhagavānityabhāṣata, sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārāstena te mṛṣā.

其意是："世尊说，虚妄性的东西是不真实的。所有意识制约的东西，其本性都是虚妄性的，因此都是不真实的。"即是说，汉译偈颂的第二句"虚诳妄取相"，当解为妄取相是虚诳。这样，这偈颂可化成

妄取是虚诳
诸行是妄取 式
诸行是虚诳

这即是第一格推理式。（注一八）

另外，“众因缘生法，我说即是空”（二四：一八）与“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”（二四：一九）两偈颂合起来，可写成：

凡因缘生法是空
凡法是因缘生法
凡法是空

这又是第一格推理式。

另外，“诸烦恼及业，是说身因缘，烦恼诸业空，何况于诸身”（一七：二七），前两句表示身因缘是诸烦恼及业；后两句说烦恼诸业空，故诸身（身因缘）亦空。这又是第一格推理式。

关于假然三段论。这有两种形式：建立式与破斥式。以真值蕴涵系统表示，则建立式为：

$\dfrac{p \supset q \quad p}{\therefore q}$，破斥式为 $\dfrac{p \supset q \quad -p}{\therefore -q}$。龙树的论证，较多涉及破斥式。如“若无有本住，谁有眼等法，以是当故知，先已有本住”（九：二）这虽是外道建立自己的主张的偈颂，但其论证形式是建立式的假然三段论。这偈颂的意思是，倘若没有本住（常住自我），则没有眼等法（今有眼等法）；故知有本住。若以 p 表眼等法，q 表本住，则前半则可写成 $-q \supset -p$，亦即 $p \supset q$；后半则可写成（p），∴ q。

“若法从缘生，不即不异因，是故名实相，不断亦不常”（一八：一〇）一偈颂，则是以破斥式的假然三段论来表示。此偈颂先假定这个意思：若因与果有自性，则这两者是绝对的同一，或是绝对的差异；因自性的意义是绝对的。然后此偈颂说，今因与果都不是绝对的同一与差异，故因与果不能有自性。这整个意思正好写成 $p \supset q$，$-q$，∴ $-p$。

“若其未有受，所受不名受，无有无受汝，而名为如来”（二二：七）

论到如来的有无问题，其意思是：在没有对于五阴之身的领受时，所受的五阴之身不能名为“所受”；并没有无受法（未经过受五阴之身之法）而能称为如来的。这意思即是，有如来，则应有受法，今无受法，故无如来。这正好写成 $p \supset q$，$-q$，$\therefore -p$。

（五）两难

龙树极喜欢用两难的思考来展开他的论证。在他的论证中，两难之所以出现，是基于自性这一假定。即是说，倘若以自性的立场来思考，则势必出现两难。故若要避开两难，则要否定自性。

两难推理也分建立式与破斥式两种。龙树的论证没有涉及破斥式，故我们这里不谈它。就建立式的两难推理言，可分简单的与复杂的两种。简单的为：

$p \supset q$ 而且 $r \supset q$，$p \vee r$，$\therefore q$

复杂的则为：

$p \supset q$ 而且 $r \supset s$，$p \vee r$，$\therefore q \vee s$

在龙树的论证中，构成两难的那两个可能，常是相对反的意思，即是互相排斥的。故那两种推论式可写为：

简单的：$p \supset q$ 而且 $-p \supset q$，$p \vee -p$，$\therefore q$

复杂的：$p \supset q$ 而且 $-p \supset s$，$p \vee -p$，$\therefore q \vee s$

这两个可能也多是穷尽的。故龙树的两难推理可说相当健全。

在简单的论式与复杂的论式之间，龙树较喜用前者；但后者的例子也着实不少。就笔者统计所得，在龙树的论证中，两难形式是最普遍的。

以下依次列出的，大体上是鲁滨逊他们未有列出的两难形式的偈颂。首先是简单的形式：

> 若已有色者，则不用色因，若无有色者，亦不用色因。（四：四）
>
> 若果似于因，是事则不然，果若不似因，是事亦不然。（四：六）

染者染法一，一法云何合？染者染法异，异法云何合？（六：四）

若法有住者，是则不应灭，法若不住者，是亦不应灭。（七：二八）

是法于是时，不于是时灭，是法于异时，不于异时灭。（七：二九）

若法是有者，是即无有灭。（七：三一）若法是无者，是即无有灭。（七：三二）

是法不自合，异法亦不合。（一四：八）

常不应往来，无常亦不应。（一六：一）

诸行若灭者，是事终不然，众生若灭者，是事亦不然。（一六：四）

尽则无有成，不尽亦无成，尽则无有坏，不尽亦无坏。（二一：六）

成坏若一者，是事则不然，成坏若异者，是事亦不然。（二一：九）

若烦恼性实，而有所属者，云何当可断？谁能断其性？（二三：二三）若烦恼虚妄，无性无属者，云何当可断？谁能断无性？（二三：二四）

若世间有边，云何有后世？若世间无边，云何有后世？（二七：二一）

复杂的形式则有：

诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。（一：一）（注一九）

果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘？先有何用缘？（一：五）

去法即去者，是事则不然，去法异去者，是事亦不然。（二：一八）若谓于去法，即为是去者，作者及作业，是事则为一。（二：一九）若谓于去法，有异于去者，离去者有去，离去有去者。（二：

二〇）

若生是有为，则应有三相，若生是无为，何名有为相？（七：一）

决定有作者，不作决定业，决定无作者，不作无定业。（八：一）

定有则著常，定无则著断。（一五：一〇）

若众缘和合，是中有果者，和合中应有，而实不可得。（二〇：三）若众缘和合，是中无果者，是则众因缘，与非因缘同。（二〇：四）

若因与果因，作因已而灭，是因有二体，一与一则灭。（二〇：五）若因不与果，作因已而灭，因灭而果生，是果则无因。（二〇：六）

若众缘合时，而有果生者，生者及可生，则为一时俱。（二〇：七）若先有果生，而后众缘合，此即离因缘，名为无因果。（二〇：八）若因灭为果，因即至于果，是则前生因，生已而复生。（二〇：九）（注二〇）

（六）四句的矛盾

四句（否定）（catuṣkoṭi）是龙树哲学中的一种很重要的思考方法；它的出现也很普遍。它通常是由四个命题构成，中间经过否定。或者我们应先称为四句，然后看它如何表现否定的作用。那个相应的梵语catuṣkoṭi，本来是四句的意思。说四句否定，其实可以引起另外的意思。关于这点，可参看下一节。

四句的典型例子，也是一般学者所喜欢提出的，是这则偈颂："一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。"（一八：八）写成四句，则如：

（1）一切是实

（2）一切不是实

（3）一切是实亦不是实（注二一）

（4）一切不是实亦不是非实

以真值蕴涵系统表之，则如：

（1）p

（2）-p

（3）p·-p

（4）-p·--p

这样，我们可以说，从逻辑来看，这四句充满矛盾。首先，第一句 p 与第二句 -p 是矛盾的。第三句 p·-p 是第一句与第二句的结合，故亦是矛盾的。若以逻辑代数来写，第三句可写成 a·-a，这即等于 0，是矛盾律的表示。又就逻辑代数来看，以 a 表“一切（法）”，以 b 表“实”，则“亦实亦非实”便成为 a⊃b 而且 a⊃-b，这样便得 a = 0。就外延观点看，a = 0 表示这类的分子并不存在，是空（不是佛教的空）的。（注二二）若就内容观点看，a = 0 表示自相矛盾的，或逻辑地不可思议的。（注二三）不过，逻辑地不可思议与不存在仍不同，前者为根本不可能，后者仍为可能，但只是不存在。前者如“不是白的白笔”，后者如“龟毛”。

关于第四句 -p·--p，首先我们可以根据双重否定原则，把其中的 --p 转成 p，这样 -p·--p 即等于 -p·p，也等于 p·-p，这即是第三句，故第四句也是矛盾的。另外，-p·--p 依摩根定理（Augustus de Morgan's Theorem）（注二四），可化为—（p ∨—p），这即表示排中律假，即违反排中律，否定 p 与 -p 的对偶性。（注二五）

（七）四句的辩证意义

由上面看来，四句显然是违反逻辑规律的。它的意义无宁是在辩证方面；-p 表示否定，--p 表示否定的否定，这都是鲜明的辩证思考。我们可以这样看，第一句 p 是肯定面，第二句 -p 是否定面，第三句 p·-p 是肯定与否定的综合面，第四句 -p·--p 则是第三句综合面的否定，亦即是超越。第一句相当于辩证法的正；第二句相当于其反；第三、四句相当于其合，而又较它多一超越的意义。真理毕竟要到超越的层面，才有完足的意义。我们可以顺着上面所举的偈颂，由此四句推想龙树思考

真理的升进历程：第一句“一切实”是对一切法的存在性的肯定，这是有，是俗谛；第二句“一切非实”是对一切法的自性的否定，这是空，是真谛；第三句“亦实亦非实”是真俗二谛的和合。第四句“非实非非实”是第三句的否定，表示要超越真俗二谛，不偏于真也不偏于俗，这便是中道，这便是龙树的“中道义”。

这是就理论言。从应用说，天台宗即很善于运用这四句的思考，来发挥其判教说。它确立藏、通、别、圆的判教法，每教都有四门，由此而辩证地升入实相或最高真理的境域。所谓“四教四门”。这四门是相当于第一句的有门、相当于第二句的空门、相当于第三句的亦有亦空门、相当于第四句的非有非空门。（注二六）另外，四教亦可与四门相配：藏教配有门，通教配空门，别教配亦有亦空门，圆教配非有非空门。（注二七）由藏教经通、别二教以升进至圆教，也是一思想上的辩证历程。

清辨在理解四句时，更把第四句从前三句中区分开来；以前三句仍是思议之境，第四句则是神秘主义者的不思议的境界。（注二八）

鲁滨逊和梶山雄一他们都认为四句是辩证的意义。（注二九）鲁滨逊更以为四句具有实践上的教育的作用。（注三〇）

此中还有一点要注意的是，龙树的四句思考中，有四句与四句的否定的分别。四句如上所说；四句的否定则是对这四句再作一次总的否定。如“如来灭度后，不言有与无，亦不言有无，非有及非无”（二五：一七）在这偈颂中，有、无、亦有亦无、非有非无四句都同时被否定。四句既如上所说，但四句的否定是什么意思呢？

上面说，四句的最后一句是超越的境界，这还要否定，似乎不好说。我们无宁应这样理解，不管怎样，四句所表示的，总仍是思议的境界；四句再来一次否定，显示由思议境界以进于不思议境界；后者才是龙树最后的归趋。鲁滨逊以为，龙树把四句中的每一句都否定掉，是由于它们的词项（term）都是空的。（注三一）此点可与龙树对语言的看法相联来说。龙树以为，语言作为观念或意识作用，是虚构的，与实在并不相应。（注三二）四句毕竟仍是语言作用；语言毕竟不能指涉到实在方面，它是空的。四句亦是空的。故最后还是要被否定掉。禅宗所谓“离四句，绝百非”，

其密意亦在此。

以下列举四句与四句的否定的偈颂。前者在《中论》中出现较少，除上举的一八：八则外，尚有“诸佛或说我，或说于无我，诸法实相中，无我无非我”（一八：六），此仍缺第三句。四句的否定出现较多。除鲁滨逊他们所列举的外，尚有下列偈颂：

若果非有生，亦复非无生，亦非有无生，何得言有缘？（一：七）（缺第四句）

有法不应生，无亦不应生，有无亦不生，此义先已说。（七：二一）（缺第四句）

作者不作定，亦不作不定，及定不定业，其过先已说。（八：九）（缺第四句）

自作及他作，共作无因作，如是说诸苦，于果则不然。（一二：一）

法不从自生，亦不从他生，不从自他生，云何而有生？（二一：一二）（缺第四句）

一切法空故，何有边无边，亦边亦无边，非有非无边？（二五：二二）

何者为一异，何有常无常，亦常亦无常，非常非无常？（二五：二三）

如过去世中，有我无我见，若共若不共，是事皆不然。（二七：一三）

（八）其他

龙树还有不少其他论证方式，可以套在逻辑的论式中。此中最多见的，莫如表示相互依存关系者。在“若离于去者，去法不可得，以无去法故，何得有去者”（二：七）一偈颂中，若以 p 表去者，q 表去法，则可写成：

$-p \supset -q$，$q \supset p$（前半则）

$-q \supset -p$，$p \supset q$（后半则）

据真值蕴涵系统的基本定义，可得

$p \supset q \cdot q \supset p \cdot = \cdot p \equiv q$

p 等于 q，即去者与去法相等。这并不表示两者的内容相等，而表示两者具有相等的成立机会；同时成立，或同时不成立。这即是相互依存关系。要注意的是，这相互依存关系只能在现象的范围中说，不能说及实相方面。后者是独立自足的，不能说依存。这亦可配合缘起性空一基本主旨来说。即是，现象的诸法无自性，故不能独立自在，只能依存他者而存在。

《中论》表示相互依存关系的偈颂还有：

> 若离于色因，色则不可得，若当离于色，色因不可得。（四：一）
>
> 相法无有故，可相法亦无，可相法无故，相法亦复无。（五：四）
>
> 因业有作者，因作者有业。（八：一一）
>
> 离法何有人？离人何有法？（九：五）
>
> 若离于成坏，是亦无有法，若当离于法，亦无有成坏。（二一：七）
>
> 不因于净相，则无有不净，因净有不净，是故无不净。（二三：一〇）不因于不净，则亦无有净，因不净有净，是故无有净。（二三：一一）（注三三）

又《中论》中表示四句的否定而最为人所留意的偈颂“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”中，表示“不自生不他生故亦不共生”的意思，与严密蕴涵系统的一个论式很能相配合：

$- \Diamond p \vee - \Diamond q \cdot R \cdot - \Diamond (p \cdot q)$ （19·18）

又可以与其中这个论式比较：

$- \Diamond p - \Diamond q \cdot = \cdot - \Diamond (p \vee q)$ （19·8）

这种“不自不他故亦不共”的模式，亦表示于《中论》其他的偈颂中：

自作及他作，共作无因作，如是说诸苦，于果则不然。（一二：一）

法不从自生，亦不从他生，不从自他生，云何而有生？（二一：一二）

另外，《中论》谈到果法的空、不空与生灭的关系方面，有两偈颂：

果不空不生，果不空不灭，以果不空故，不生亦不灭。（二〇：一七）

果空故不生，果空故不灭，以果是空故，不生亦不灭。（二〇：一八）

这两偈颂的论证形式，极吻合这样的真值蕴涵系统的论式：

$p \supset q \cdot p \supset r \cdot \supset : p \cdot \supset \cdot q \cdot r$（4·23）

具体地与上面两偈颂相应，可写成：

$-p \supset -q \cdot -p \supset -r \cdot \supset : -p \cdot \supset \cdot -q-r$

$p \supset -q \cdot p \supset -r \cdot \supset : p \cdot \supset \cdot -q-r$

最后看“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成”（二四：一四）一偈颂。这表面上似是犯了前项谬误：$p \supset q$，$-p$，$\therefore -q$。实此是强调空义是一切法得以成立的理论根据。前半则是说一切法之得成一切法，是依空义；这不是绝然 $p \supset q$ 的蕴涵关系，而是若无空义则一切法不成之意，这即是后半则的意思，即也有 $-p \supset -q$ 之意。倘若以 x 表一切法，A 表空，B 表得成，则其符号式不是 $Ax \supset Bx$，$-Ax$，$\therefore -Bx$，而应该是 $Ax \supset Bx \cdot -Ax \supset -Bx$。即 $Ax \supset Bx$ 与 $-Ax \supset -Bx$ 同时成立。

由 $-Ax \supset -Bx$ 可得 $Bx \supset Ax$。由是我们可得：

$Ax \supset Bx \cdot Bx \supset Ax \cdot = \cdot Ax \equiv Bx$

这即是说，空义与一切法得成又是相互依存的关系。一切法得成其实是得成其为缘起法。故空义与缘起是相互依存，互相蕴涵：缘起是空的缘起，空是缘起的空。这正是龙树的空之哲学的基本格局。

附注

注一：*Philosophy East and West*, January 1957, pp. 291-308. 以下省称“Logical Aspects”。

注二：Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Motilal Banarsidass, Reprint：Delhi，1976，pp. 50-58. 以下省称“Logic”。

注三：《印度学佛教学研究》，卷三，号一，一九五三年，页二二三—二三一。以下省称《解明》。

注四：宇井伯寿：《空的逻辑》，页一六—二二（该书载于《宇井伯寿著作选集》第五卷，大东出版社，一九六八年发行，一九七一年再版）。以下省称《逻辑》。

注五：《空的逻辑（中观）》，角川书店，一九六九年初版发行，昭和五十一年八版发行，页五五——四二。以下省称《思想》。

注六：据鲁滨逊所说，波兰的印度学学者沙耶（Stanislaw Schayer）是第一个着手研究龙树的逻辑的人。他在《关于对正理探究的方法》（*Ueber die Methode der Nyāya-Forschung*）一文中，给《中论》其中的一个偈颂作了标记表示。在《古印度的述语逻辑的预示》（*altindische antizipationen der aussagenlogik*）一文中，他提出早期佛教辩证家所应用的推理法则的问题，考察了四句否定法，认为是命题逻辑的特征。（*Logical aspects*，p. 294）

注七：鲁滨逊肯定龙树的逻辑知识水平，认为与柏拉图不相上下。（*Logical aspects*, p. 295）他强调我们可以把《中论》全文逐品逐品地以符号写出来。（*Logical aspects*，p. 307）中村元以为，就个别场合看《中论》的空的论证，它是充分遵守形式逻辑以至符号逻辑的。（《解明》，页二二七）梶山雄一以为龙树的中观逻辑的本质，不是顺从纯形式的矛盾、排中原理。（《思想》，页一一四）他的意思是，龙树的逻辑有两个层面：现象的逻辑与本体的逻辑；前者把握现象，后者把握本质，而以后者为尤重。这本体的逻辑其实是辩证法。（《思想》，页一一二——二四）宇井伯寿则以为，形式地看《中论》全体，其逻辑法则并不准确，其逻辑亦比较单纯。他认为《中论》的论证所用的，大抵是直接推理，几乎未有用间接推理；而其直接推理，形式地说，甚多是完全错误的。（《逻辑》，页一七）

注八：关于符号逻辑，可参考 C. I. Lewis and C. H. Langford, *Symbolic Logic*, Dover Publications, Inc., 1959.

注九：（二四：一八）表示鸠摩罗什译《中论》第二四品第一八颂。按《中论》的梵本与藏译、汉译在偈颂的次序与总数方面都不完全相同；本文悉依罗什的汉译本；有问题的，则拿梵本的原文来对照。这梵本原文是据 Kenneth

K. Inada 之 *Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikā*（The Hokuseido Press, Tokyo, 1970）一书中所附者。

注一〇：*Logical aspects*，pp. 298–299.

注一一：印顺以实际连说，解为边际、究竟、真实（《中观论颂讲记》，慧日讲堂，一九五二年初版，一九六三年再版，页三八二），便不能显外延义。

注一二：鲁滨逊以为，《中论》未有肯认或否认同一律。不过，在很多处都以一种非逻辑的意义提到统一性（unity）与多数性（multiplicity）。（*Logic*，p. 51）他又认为，龙树是以同一为一绝对来讨论。他反对绝对的同一，因同一的概念只能通过与别异的关系来界定。（*Logic*，pp，51–52）

注一三：他认为《中论》不断引用矛盾律。在两处地方曾一般地涉及此规律。另外，龙树又普遍地以比较狭窄的语值加于这规律的应用上。（*Logical aspects*, p. 295）

注一四：*Logic*，p. 50.

注一五：《思想》，页一一三。

注一六：此半则偈颂的意思是，无造作即肯定自性。倘若是这样，又说世间有造作罪、福等事，这即等于以没有造作的为有造作了。故这是矛盾。

注一七：《思想》，页一一四。

注一八：如不修改，照汉译的意思，则成$\frac{\begin{array}{c}\text{妄取是虚诳}\\ \text{诸行是妄取}\end{array}}{\text{诸行是虚诳}}$式，这成了第二格的$\frac{\begin{array}{c}\text{M–P}\\ \text{S–M}\end{array}}{\text{S–P}}$式了。

注一九：这偈颂虽是出之以四句否定，但亦有两难之意：诸法或有因生（自生、他生、共生）或无因生，两者皆有困难。

注二〇：这则不是两难，而是三难了。

注二一：这则偈颂的相应的梵语原文为：

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyameva ca,

naivātathyaṃ naiva tathyametadbuddhānuśāsanam.

此中的 sarvam（一切）是一气贯下的，故四句的主词应该都是一切。但鲁滨逊以为第三句（亦实亦非实）的主词是部分。他以 $ab \neq 0.\ a\bar{b} \neq 0$ 表第三句，以为是 I 形与 O 形的积。（*Logical aspects*，p. 303；*Logic*，p. 57）这则与原偈颂的意思不符。

注二二：这与真值蕴涵系统的 $-p \cdot \supset \cdot p \supset q$（一假命题涵任何命题）相似；又与严密蕴涵系统的 $-\Diamond p \cdot \pi \cdot p \pi q$（一自相矛盾命题涵任何命题）相似。

注二三：这即是严密蕴涵系统的 –(pop)，表示自身一致是假的；即表示自身不一致。

注二四：积的否定就是项的分别否定的和，和的否定就是项的分别否定的积。

注二五：严密蕴涵系统的 $-\Diamond-(p \vee -p)$ 即表示排中律的否定为不可能之意。

注二六：其详可参看《摩诃止观》卷六上（《大正藏》卷四六页七三中以下）。

注二七：智顗《四教义》卷四谓："其四门者，一者有门，二者空门，三者亦有亦空门，四者非有非空门。但四教各明四门，虽俱得入道；随教立义，必须逐便。若是三藏教四门，虽俱得入道，而诸经论多用有门。通教四门虽俱得入道，而诸经论多用空门。别教四门虽俱得入道，而诸经论多用亦有亦空门。圆教四门虽俱得入道，而诸经论多用非有非空门。"（《大正藏》卷四六页七三一下—七三二上）

注二八：《般若灯论释》卷一一谓："内外诸入色等境界，依世谛法，说不颠倒，一切皆实。第一义中，内外入等，从缘而起，如幻所作，体不可得，不如其所见故，一切不实。二谛相待故，亦实亦不实。修行者证果时，于一切法，得真实无分别故，不见实与不实，是故说非实非不实。"（《大正藏》卷三〇页一〇八上）

注二九：鲁滨逊以为四句是佛教的典型的辩证工具。（*Logical aspects*, p. 301）梶山雄一以为在形式逻辑上理解四句，是有困难的。四句作为否定过程，具有辩证法的性格。（《思想》，页二六）

注三〇：*Logic*，p. 55.

注三一：*Logical aspects*, p. 303.

注三二：龙树对语言的看法，可参考他的两则偈颂："相法无有故，可相法亦无；可相法无故，相法亦复无"（五：四），"是故今无相，亦无有可相；离相可相已，更亦无有物"（五：五）。这两偈的意思是：在没有定义的地方，不能有定义的对象；在没有定义的对象的地方，不能有定义。（五：四）因此，没有定义的对象，也没有定义，也没有别于这两者的另外的东西。（五：五）此中，定义（相）即是语言的主要作用，亦可以之来说语言。由此可见，语言与对象是相依的相对关系。这关系只在现象的范围内建立，在实在方面，并无与语言相应的对象。

注三三：此二偈颂与梵语原文意思有不同。前一偈颂的原语为：anapekṣya śubhaṃ nāstyaśubhaṃ prajñapayemahi，yatpratītya śubhaṃ tasmācchubhaṃ naivopapadyate. 其意思是：我们施设地认为不净不能离开与净的相互关系而存在，同样，净只能相关于不净而存在。因此，净的自身（存在）是不可能的。后一偈颂的原语是 anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ prajñapayemahi, yatpratītyā śubhaṃ tasmādaśubham naiva vidyate. 其意思是，我们施设地认为净不能离开与不净的相互关系而存在，同样，不净只能相关于净而存在。因此，不净的自身（存在）是不可能的。这两则偈颂各自分开来看，汉译犯了前项谬误；原文则无此错误。

六、龙树之论空假中

龙树哲学中最重要的观念，自然是空。这空又与他的两个观念：假、中，有一定的关联。这三个观念，及其间的相互关系，对中国佛学特别是天台宗的三观与三谛理论，及华严宗的圆融思想，也有相当的影响。本文即要透过龙树的主要论著《中论》（*Madhyamakakārikā*），看他如何论这三个观念。我们也会参考他的《回诤论》(*Vigrahavyāvartani*)。(注一）另外，这三观念与龙树的二谛论有直接的关联，故我们也论及二谛的问题。

（一）空假中偈

龙树的空假中观念，出现于同一偈中。这偈我们称为空假中偈。据鸠摩罗什的汉译，这偈是：

> 众因缘生法，我说即是空（无），亦为是假名，亦是中道义。（注二）

若依这偈的文法，这是论及因缘生法与空、假（名）、中（道）三者的关联。因缘生法一气贯下，是主词；空、假名、中道则是受位。即是说，因缘生法是空，是假名，也是中道。若如此，则空、假、中三者都是对因缘生法而言；三者的地位为平行。

但梵文原偈，意思却有些不同。这里我们且研究一下原偈看。这原偈是：

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe,

sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā.（注三）

在前半偈，yaḥ 与 tām 相应，是相应关系词与关系词的结构，而 tām 则是指涉及 śūnyatām（空）。这半偈的意思是，我们宣称，凡是相关联而生起的，都是空。什公的翻译，意思大抵是这样。此中的主词是因缘生法，空是受位。但后半偈则有不同。此中的主词是 sā，是阴性单数，这显然是指上半偈的 śūnytā 而言；śūnytā 亦是阴性单数。而 upādāya 或 upā-dāya 是"由……故"之意，表示某种理由。故这半偈的意思是，由于这空是假名，故它（空）实是中道。即是说，此中的主词是空，而假名与中道是受位。又包含这一意思，空之又称为中道，是由于它（空）是假名之故。（注四）故梵文原偈并未把空、假、中三者放在平行位置，而强调由于空是假名，故是中道这一意思。由此我们可以看出中道之不同于空之处；关于这点，我们将在论中道一节中交代。

此偈显示一重要之点；龙树把因缘生法、空、假名、中道这四者等同起来。到底它们是在哪一方面等同呢？笔者在《从逻辑与辩证法看龙树的论证》（注五）一文中表示，它们是在逻辑意义的外延（extension）方面等同。以因缘生法与空这二者来说，它们实有互相限制、相即不离的特殊关系。即是说，因缘生法固然是空；从本质来说，因缘生法亦只是空；离开空，因缘生法并无另外的本质。在另一方面，空也只是因缘生法的空，并无另外的法的空。（注六）这是从义理方面来说。在文献学方面，也有很显明的证明。关于这点，我们在下面论龙树的两谛不分离时会有论述。

（二）空与性

上面说，空是龙树哲学的最重要的观念。整部《中论》，可以说是发挥空义。《回诤论》的论证，其目标也不外是破除自性观念，以建立空观。龙树的空义，相当单纯、清晰，这主要是就对性的否定而显，或用以说因缘生法的本质。它并不大有后期大乘佛教的那种"不空"的意思。

就对性或自性的否定而言空，这显然是顺着原始佛教的无我、无常思想而来。《中论》并不多直接说自性是什么，但它的意思却是很明显的。所谓 svabhāva，还是指那个不变的、常住的实体。龙树还是喜欢以否定的方式，来表示自性的意思，所谓“无作”（注七）、“无异相”（注八）。再由自性的否定，而说空。所谓“无性为空”（注九）。若以 p 表示“作”或“异相”（变异）这一经验层的意思，则性是—p；空是—（—p），即——p，即还归 p，这仍通于经验层。由此我们便可把作为经验层面的因缘生法与空相连起来。这便是上引的空假中偈的“众因缘生法，我说即是空”的涵意。龙树又说：“未曾有一法，不从因缘生；是故一切法，无不是空者”（注一〇），也是这个意思。

由经验层的因缘生法为 p，通过自性的—p，而得空的—（—p），亦即 p，我们可以确定，因缘生法与空是逻辑地相涵的；亦可以确定缘起性空，或性空缘起，是一分析命题。（注一一）缘起必定包摄性空；性空必定包摄缘起。这二者互相包摄，表示什么意思呢？这实表示它们所指涉的，是同一的东西；具体地说，都是那个范围的东西。这实通于我们上面所说因缘生法与空有同一的外延一意思。

这里我们可以把龙树的思路归结为三句：遮相说性、破性显空、相空相即。此中的相指现象，即经验层的缘生诸法；性指自性；相即的“即”指具有同一的外延。基于龙树对自性的彻底否定，和他的空观并不正面指涉到实在方面去，我们不能同意穆蒂（T. R. V. Murti）的看法，以龙树的中观学为一种绝对主义。（注一二）我们无宁同意彭迪耶（R. Pandeya）的看法，以中观学并非一形而上学体系，故无与于绝对主义。（注一三）实际上，对于绝对主义来说，自性义的实体是最后真实；但在龙树学看来，实体的否定，或空，才是最后真实哩。

（三）假名

假名是在佛教常识中十分流行的观念。一般都以之指缘生幻有的世俗法。一切诸法都无自性，本来空寂，故为空。但就诸法之从因缘和合而生起言，这些诸法都呈现为现象，在时空中有其存在性，我们即施设

地以名字来指述之，分别之。这即是假名。假是施设、权宜之意，非究竟之意。在天台宗，假名有特殊的地位。在主体方面，它被建立为假观，为三观之一；在客体方面，它被视为假谛，为三谛之一。《摩诃止观》又立“假名有”的名目。（注一四）

但在龙树的思想中，假名显然是另外一种风光。我们不能说龙树很重视这个观念。在《中论》中，除上假中偈外，只在另外一偈中提及它：

> 空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。（注一五）

在《回诤论》，则全然未有提及。这观念的相应梵文为 prajñapti，为约定、同意、经营之意；汉译除假名外，尚有假、假立、假安立、假施设、虚假、假名字、施设、施设假名多种。这些都列于荻原云来所编的《梵和大辞典》中。（注一六）有一点要注意的是，荻原并未列出假名有。可见假名有大抵不常见于译典中，而是天台宗的发明，以表示它对缘生的经验世界的重视。

在龙树学的论典中，假名的出现，与空比较，根本不成比例。即使就与它有密切关联的言说及世俗、俗谛来说，也不能与空相较（关于言说、世俗、俗谛，见下文）。我们的看法是，龙树强烈地意识到缘起事的假名性、施设性，那是毫无疑义的；但他还是不太强调这方面。缘起性空，他还是耿耿于怀于后者。我们说中观学派是空宗，并没有错。

关于假名的意思，除了说缘起事的施设性外，还有一点极堪注意。空假中偈的后半偈，是这样的意思：空由于是假名，故是中道。故假名并不限于说缘起事，且亦说空；即空亦只是假名，亦不能执实。这便有“空亦复空”之意；这即是中道。（注一七）我们可以进一步说，假名一指缘起事，一指空；龙树似乎更重视后一意思。实在说来，龙树在《中论》中，并没有直接地说缘起事是假名，他只是在空假中偈中，透过说缘起事是空，空又是假名，而间接地把缘起事与假名连起来。而空是假名，却是直接的说法，由此而引出中道。以下我们即讨论中道。

（四）中道

相应于中道的梵文为 madhyamā-pratipad。madhyamā 是中指，pratipad 或 prati-pad 则是行迹或道。中指是取其中之意，但此中并不是指介乎两个极端的中间，一如亚里士多德的 the mean 之意，而是有一超越（transcendence）的意思。这可从空假中偈中的“空亦是假名”一意中见到。空亦是假名，故空亦是空。龙树提出这点的用意殆是，他说一切因缘生法是空无自性，但又防人执着于空，以为有一个空自体，因而说空亦是假名，亦是空。这是超越以至破除对空的执着的说法。学者一般都这样理解。这个意思，龙树在《中论》的他处亦有说及，如：

> 无性决亦无。（一三：三）
>
> 大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。（一三：九）

空亦复空，即是空空，这是否定之否定，或二重否定。这空空的二重否定，较之单纯的空的否定，当有不同。就辩证法来说，二重否定较诸单纯的否定，当能臻于较高的真理层面。关于这点，让我们参考一下日本逻辑家末本刚博的说法：

> 否定之否定，在普通逻辑来说，归于事物之肯定。在黑格尔的辨证法，否定之否定亦是肯定，但这是对较高层面的综合命题或上位概念的肯定。龙树的二重否定则不归于单纯的肯定，而是放弃理性，转向超理性方面去。由于由言说而来的理性，必有非理性纠缠于其中，故要同时舍弃理性与非理性，舍去一切言说的思辨。结果便远离言说，臻于解脱的直接体验。（注一八）

即是说，以否定来“否定”（动词）否定，或以空来“空”（动词）空，是以言说来否定言说的一种思考，这即是《大乘起信论》的“以言遣言”，其结果是达致言亡虑绝的境界。（注一九）

这种理解方式，颇能与空亦是假名一义理相应。凡言说都有限制性，都不能与实在相应，故最后都要被否定掉。空作为一概念，自然是言说，故要被否定，而为空空。当然我们也不能住止于空空，空空到底也不能执着，故空空之后还要空，如是下去，以至于无穷。即是说，主体性要在不断否定不断超越的思想历程中，以保住其言亡虑绝的境界。这样，最后必逼出一无住的主体性，一如禅宗《坛经》之所言。龙树的空之哲学，似要归于这个方向。至于龙树思想本身是否达到这个阶段，自是另一问题，这里暂置不论。

否定之否定当然不是只是对否定之否定，且亦涵对肯定之否定之意，故中道亦是“离有离无”，显示超越有无或一切相对格局的绝对的理境。但这并不是一种形而上学的绝对主义，而无宁与上面所说的超越一切语言概念的限制相符应，其目标亦是言亡虑绝。这种离有无二边的思路，在《中论》中相当普遍：

> 佛能灭有无，于(如)化迦旃延；经中之所说，离有亦离无。(一五：七)
>
> 若法实有性，云何而可异；若法实无性，云何而可异。(一五：九)
>
> 定有则著常，定无则著断；是故有智者，不应著有无。(一五：一〇)
>
> 诸法实相中，无我无非我。(一八：六)
>
> 涅槃不名有。(二五：四)有尚非涅槃，何况于无耶？(二五：七)
>
> 是故知涅槃，非有亦非无。(二五：一〇)

严格地说，空亦是假名和离有离无这中道的义理，都是空义的补充，其作用是防止对空的执着。这些义理都应包涵于空中。故龙树并没有特别多提中道的名目，在《中论》与《回诤论》都只提过一次。(注二〇)龙树并没有特别把中道提出来，别于空(谛)而成一中谛之意。特别重视中道，而立中谛的名目，以之与空谛并列，是天台宗的做法。

（五）二谛

龙树有二谛的说法。这在《中论》中可以见到：

> 诸佛依二谛，为众生说法；一以世俗谛，二第一义谛。（二四：八）

故二谛是世俗谛与第一义谛。但龙树并没有正面说明世俗谛是什么，和第一义谛是什么，他只说明两者的关系，并牵涉到涅槃的问题：

> 若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。（二四：一〇）

这在《回诤论》中亦有说到。（注二一）即是说，此中有一认识上的阶段或过程：要证得第一义谛，便要通过世俗谛；要证得涅槃，便要通过第一义谛。此中龙树特别强调一点：必须知道这二谛的分别，才能深入了解佛法的真实意义。（注二二）

此中便有两个问题：世俗谛与第一义谛到底何所指？这两者的分别在什么地方及这分别何以这样重要？下面我们便就此而讨论。

相应于世俗的梵文为 lokasaṃvṛti 和 vyavahāra。鸠摩罗什把这两者都译为世俗。据梶山雄一所说，在中观哲学，lokasaṃvṛti 与 vyavahāra 是同义的，都是世间的言说之意，这亦可表示一般的理解的世界。（注二三）故我们可视世俗为言说与由言说所表示的东西，两者的特性都是相对性。在哲学上，这是所谓现象界，或经验界。世俗谛则是有关这方面的真理。相应于第一义的梵文为 paramārtha，这是最高的、绝对方面的。第一义谛即是有关这方面的真理，所谓诸法实相（dharmatā，tattva）。《中论》论诸法实相谓：

> 诸法实相者，心行言语断。（一八：七）
> 自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。（一八：九）

龙树似乎很强调实相的远离言说一面，这则与世俗的东西的言说性

成一强烈的对比。对于他来说，世俗的真理，以言说来表示；最高真理，则是超言说。但后者是如何接触呢？梶山雄一以为，龙树是顺《般若经》的思想家一路，他们以为彼等所体得的神秘的直观世界，是超越乎语言与思维之上；此世界是透过冥想而得。（注二四）这神秘的直观世界，实是最高真理的境界。这神秘的直观，相当于康德哲学中的智性直觉（intellectual intuition），这当然是一种冥想。此中我们似乎可以看到这两谛的分别：言说与超言说。龙树特别强调这分别的重要性，是因为它在实践上提示出关键的一点：我们要由世俗谛以进于第一义谛，必须超越言说。这言说当然包含一切思维、分别、判断的作用。故梶山雄一说，龙树以为，要由思维、判断逆返而上，回归至直观世界。倘若能这样做，即能离语言而叩实在。（注二五）

若以空假中配二谛，则假名自然相当于世俗谛，因假名即表示言说之意。空与中相当于第一义谛。空表示诸法的本质，这自是最后的、究极的层面。中道虽不同于空，但它到底是空义之所涵。离有离无、空亦是假名，都是空的意思。（注二六）龙树实在没有把中道从空中抽离开来，别立为一中谛之意。

（六）两谛不离

龙树一方面说两谛的分别，一方面又说两谛的不分离。关于后者，可从空假中偈的“众因缘生法，我说即是空”中见到，更可明显地见于《中论》的这两句：

> 不离于生死，而别有涅槃。（一六：一〇）

因缘生法、生死是世俗方面，空、涅槃则自然是第一义方面。这种两谛的相即不离的关系，到底是什么意思？龙树在同书中特别论及涅槃时，曾明显地表示世间法与涅槃有同一的外延：

> 涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。（二五：一九）

涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。（二五：二〇）

上一偈表示涅槃与世间法相互间无丝毫分别。下一偈则明确地点出，这无分别不是在别的方面，而是在“际”方面。这际的相应梵字为 koṭiḥ，是边际、限制、领域之意；在逻辑上来说，这是外延。即是说，涅槃与世间法都指涉同一范围的东西，在这方面，涅槃不在世间法之外，世间法亦不在涅槃之外。故两谛是在外延方面相即不离，两谛都指涉同一范围的东西。

最后要说明一点，天台宗的“生死即涅槃”“烦恼即菩提”的说法（注二七），自然与龙树的两谛不离是同一思想格局，但龙树并未进至天台宗的程度。龙树只就外延方面，把烦恼、生死与菩提、涅槃等同起来，并未即此即直认烦恼、生死即是菩提、涅槃。“不离于生死，而别有涅槃”并不是生死即此即是涅槃之意，此中还有一段思路上的进程。最低限度，龙树在《中论》只说到“若见因缘法，则为能见佛”（二四：四〇）的程度，这仍是“众因缘生法，我说即是空”一义之所涵。他究竟未至于“见烦恼法即见佛”的程度。故他还是要说“业烦恼灭故，名之为解脱”（一八：五），强调业烦恼要先灭，然后得解脱，而未说业烦恼即此即是解脱。关于在这方面龙树与天台的同异问题，以后有机会再谈。

附注

注一：另一巨著《大智度论》，传为龙树所作。但现代学者多怀疑此是译者鸠摩罗什所写，而托名于龙树；起码有什公的润笔。由于作者问题尚未解决，故我们暂时不涉及它。

注二：《大正藏》卷三〇页三三中。以下所引《中论》，皆取自《大正藏》。

注三：Ibid, 下注五。

注四：牟宗三先生直据罗什的译文而推断梵文原偈的意思，结果甚为正确。参看牟氏

所著《佛性与般若》上册（台湾学生书局印行，一九七七年六月，页九四）。

注五：《能仁学报》第一期，一九八三年。

注六：参看该文。

注七：《中论》：性名为无作，不待异法成。（一五：二）

注八：《中论》：性若有异相，是事终不然。（一五：八）

注九：《中论》：诸法有异故，知皆是无性；无性法亦无，一切法空故。（一三：三）

注一〇：《中论》二四：一九。

注一一：空必是自性的空，因它是自性的否定。

注一二：穆蒂以为中观学为一种非常具有一致性的绝对主义形式。（T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1960. p.234）

注一三：R. Pandeya, *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, Varanasi, Patna：Motilal Banarsidass, 1977. p. 87.

注一四：《摩诃止观》卷五下，《大正藏》卷四六页六三中。

注一五：《中论》二二：一一。

注一六：Vol. 9, 1965. pp. 823–824.

注一七：青目解释此偈谓：“众缘具足和合，而物生。是物属众因缘，故无自性，无自性故空。空亦复空。但为引导众生故，以假名说。离有无二边，故名为中道。”（《大正藏》卷三〇页三三中）

注一八：末木刚博，《东洋的合理思想》，东京：讲谈社，一九七〇年，页一二四。

注一九：Ibid., p. 125.

注二〇：《回诤论》：空自体因缘，三一中道说。（《大正藏》卷三二页一五上）

注二一：《回诤论》：若不依世谛，不得证真谛；若不依真谛，不得涅槃证。（Ibid., 页一四上）

注二二：《中论》：若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。（二四：九）

注二三：梶山雄一著，吴汝钧译：《空之哲学》，台湾：弥勒出版社，一九八三年，页一一三。

注二四：Ibid., pp. 41–42.

注二五：Ibid., p. 49.

注二六：牟宗三先生说中道是形容假名说的“空”的。故《中论》虽有空假中三字，仍是二谛论。（牟宗三，op. cit., 页九五）

注二七：《法华玄义》卷九上：“观生死即涅槃，治报障也；观烦恼即菩提，治业障烦恼障也。”《大正藏》卷三三页七九〇上）

七、否定式与中观辩证法

默迪罗　原著　冯礼平译　吴汝钧校订

译者案：本文原名 Negation and the Mādhyamika Dialectic，载于默迪罗（Bimal Krishna Matilal）之《印度哲学分析中的知识论、逻辑及文法》（*Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*）一书中。此书于一九七一年由荷兰 Mouton & Co., N.V., Publishers, The Hague 出版。文中论及现代逻辑部分，略去不译。

有关年代的话

《正理经》——正理系统之格言——是在公元前一百年至公元二百年编成的。到了公元二世纪下半叶，龙树（Nāgārjuna）已有效地建立了佛教中观学派。不过，要准确地判断龙树及《正理经》的先后出现次序是困难的，因为部分《正理经》似乎是早于龙树而有，而部分则是明显地后于他的。

清辨（Bhāvaviveka）是继陈那（Dignāga）之后的一位重要的大乘哲学家，他为龙树的主要著作〔指《中论》〕作了注疏，批判了由佛护（Buddhapālita）所建立的归谬论证派（Prāsangika School）。他自己则是自立论证派（Svātantrika School）的主要创立人。而月称（Candrakīrti）则是归谬论证派的伟大哲学家和批判清辨的主将，他应该是在清辨及法称（Dharmakīrti）之间出现的人物。

从鸠摩梨罗（Kumārila）及正理—胜论派（Nyāya-Vaisesika）哲学家的一些著述中，我们可以找到一些对龙树哲学的有用批评。

（一）中观派的立场——“空”

在某种观点下看，中观学派的立场可以说在逻辑上是无懈可击的，但笔者想强调一下“在某种观点下”这个特定的意思，因为它受到一般的误解，而且自龙树开始便有人试图揭示他的立场所引致的悖论（paradox），依此而运用逻辑去批判及评破中观学。但在《回诤论》（*Vigrahavyāvartanī*）中，龙树已成功地解答了这些由逻辑悖论而来的论难。与敌论者的意图恰好相反，逻辑悖论的效力不单没有否定中观派的立论，反而支持了它。

中观派对其他一切哲学系统都采取怀疑态度。他不承认（在所谓胜义上）在真实里有现象的多元性。他否认最高的真理（胜义）是相对的，或其存在是依赖其他事物而有的。中观派在哲学上的努力，见于其说明人们日常的经验和思维考察到的多元现象的不真实（或可说是无可确证）中。在这方面，他与不二论者（Advaitin）的精神是相近的。中观派及不二论者都趣近哲学的绝对主义，不二论者在抉择一般的思维及经验时，似乎更偏向形而上的立场。而中观派则对存有论保持一不取的态度。再者，这两个学派都同样认为最高的真理，不管是叫作“空”或“梵”，都是脱离人们普通的经验和概念思维的，他们都假定要通过一直接而神秘的经验，才可以达至那最高真理。这种神秘经验是由一些特别人物的内省或直觉而致的。（注一）由此可见，这两派都接纳哲学上的神秘主义。

我们不须把“神秘主义”或者“认知的神秘主义”（Cognitive Mysticism）认为是有害的词语，因为当我们对语言的限制越有认识时，便越会察觉到有些东西是无可名状的，虽然要对这“无可名状”进行逻辑分析是困难的。无论中观派或不二论者，都持有这种哲学观点。

在某些情况下，绝对主义可被视作单纯的学术怀疑主义。笔者认为，要对中观派所主张的绝对主义有正确的了解，必须在过分无知及过分怀疑之间打出一中道。“性空”主义其实是对一切见解及哲学系统的批判。但笔者认为这个主义不单会为敌论者危险地误解作否定所有见解和哲学，即所谓提倡者亦会如此哩。其实，这套学说只是简明地表示：去接受任何一套形上系统为绝对有效，是错误的和逻辑上（或辩证上）不能成立的。

穆谛（T. R. V. Murti）曾明白地说："中观辩证法并非排斥，……所谓排斥是指一个自己有所立论的人去否决敌论者的见解。所谓批判是指理性对其自身的客观分析。"（注二）

龙树运用了早期佛教的缘起论（prattītya-samutpāda）来说明所有概念都是相对（也就是说互相依存）的，他表示从绝对立场来看，这些概念都不能被视为真实。这里的明显的假设是真实必须是自有（selfsustained）、独存和绝对的。龙树在《中论》（*Madhyamakaśāstra*）里检讨了"时""空""运动""因""缘"和"生"等等形上的和一般的概念，并表示这些概念如果被视作绝对真实的话，都会引致某些矛盾和谬论。他的论证方式可从以下的讨论看到。如果我们假设 x 是一独立存在的话，那么，我们或者不可能给这存在作出首尾一致的（理性的）说明——这种说明可以使我们避免逻辑上的矛盾。或者这个独立存在的假设，会引致一些与我们的经验相违背的荒谬结论。

龙树在《中论》第二十四品第十八颂中，把"空""缘起"和"中道"这些名词等同起来。（注三）颂文说：

> 众因缘生法　我说即是空
> 亦为是假名　亦是中道义

依照月称的解释，我们可以建立如下的公式：

> 缘起＝空＝假名＝中道

颂中"中道"一义是排除对于虚无主义与常住主义两极端的执着。这种说法可以溯源至佛陀与迦旃延（Kātyāyana）的讨论。所谓"佛能灭有无，于化迦旃延，经中之所说，离有亦离无"（《中论》第十五品第七颂及月称的注释《净名句论》（*Prasannapadā*）。龙树就是指这次的讨论，月称则认为这可从各部《阿含》经典中看到。

月称指出空就是无有本源或无有自生的意思，也是离于有、生和无、灭这两边的，故此是中道。因为不是自存自有的，故此是非有，无生或无现。因为没有显现，故此它也没有消逝，没有幻灭或没有非存在。所以空就

是中道。（参看月称注《中论》第二十四品第十八颂）

关于把缘起与假名当作是同一的看法，这里需要补充一下。韦曼（A. Wayman）把 upādāya prajñapti 译作“因依存而有的指谓”（designation when there is dependence）。韦曼曾把宗喀巴（Tsoṅ-kha-pa）对月称的《入中论》（*Madhyamakāvatāra*）的第六品内有关“缘起假名”的例子列举出来。在《净明句论》中，月称至少举出了一个例子。按韦曼所列举的是：

所缘的：	假名：
1. 五蕴	〔我〕
2. 一套车轮、车轴之类	〔车辆〕
3. 种子等	〔芽〕
4. 地、水、火、风、空间及识等的和合	〔人〕
5. 绳的一段	〔蛇〕（以绳为蛇之幻觉）
6. 因及缘	〔空〕

上述举例说明了假名的意义。就笔者看来，所谓缘起和假名都是对空的两种不同的指涉，正如晨星和晚间的星星一样，都是同一颗星，只不过我们有两种感受而已。缘起和假名都同时指谓一个所名谓项（nominatum），虽然它们可能各有不同的意思。

月称把缘起解释为一些东西（如芽及知觉）的产生或现起，这些东西都是基于“因”（hetu）和“缘”（pratyaya）和合而成的。“假名”就是给某些东西，如车辆，配以名称，因为它是因其他东西，例如车轮及车轴之组合而有的。缘起及假名二者都表示同一的东西，即是空这个绝对。缘起是站于形而上学的立场去形容空这个绝对，而假名则是站于认识论的立场去形容这个同一的不二的空，缘起就是剔除了形而上的因果论而以因缘和合论来取代之，而假名就是揭露了概念的无效性和否定了任何概念知识对了解真实的可能性，而本着众缘和合以假名来取代这概念识知。在运作上，所有假名都是“综合”的，我们把各项因素综合起来而成一物，而称谓它。简单来说，缘起是成立于对象中的一个原则，假名则成立于对象与我们对它的知觉及认识中，不管如何，我们必会明白到“独立”生或“自性”生是没有的，所以我们必会归于空。首先因

为没有一法是非因缘生的，再者，因为无生（non-origination）及没有绝对的指谓，所以便可归结到空。

龙树避免对虚无主义及常住主义作任何取著，但这并非说他是站于一个立场去排斥另一个相反的立场。他之所以否定二者，因为他以为如果承认其任何一者是绝对正确的话，都会导致荒谬的结果。

龙树表示其“性空”学说包含了“俗谛”（saṃvṛti-satya）及“真谛”（paramārtha-satya）（注四）这两种真理层次。俗谛是建立于未经考验的前提及预设之上。如果以世间一般逻辑的范畴来考察这些预设，便必会揭示出它们的内在矛盾。真谛是不能用语言来把捉的，但除了运用语言外，我们又无法揭示这真理。故此以世俗的语言运用来显示语言的无效性是真谛的一种表现形式。正如龙树所期望的，这个过程可以使人们凭着间接的方法去把握到那不能言会名状的最高真理。对于那些对性空理论一知半解的人，龙树曾警告说：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”（注五）龙树又说：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”（注六）

在总结龙树的性空理论前，笔者想谈一谈“空”（śūnya）一字的翻译问题。这个词项是由稍早于龙树的印度数学家所提出的数学词项（注七），而由龙树在哲学上作出了极其重要的运用。在数学上，空表示零的意思，这是一个在自身上并无绝对价值的符号，但它却有一位置价值（place value）。如果说一个概念是“空”的，则是指它像“零”一样，因为它自己没有一绝对价值，但却就某一系统而言有一个价值。数学上的零与龙树的空相配得如此吻合，我们估计龙树是受到那些数学家所影响的。如果我们不怕被讥为别创新词的话，我们终至可用“零”来取代“空性”呢！

（二）真理的两个层次

佛教是依真俗二谛建立起来的。《中论》这样说：“若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”（参见注四）因此，佛的所有说法都可以区分为了义（ntīārtha），即绝对的或终极的，和不了义

（neyārtha），即实用的或方便的二种。

方便的说教（世俗谛）亦可称为世俗或世俗的理趣（saṃvṛti 或 lokasaṃvṛti）。月称就语源学方面给 saṃvṛti 提出了三个解释：

（一）完全的覆盖，或真理为无明所隐藏；

（二）因缘所生法；

（三）世俗的行为或言说的行为，包括假名和所假名，能知和所知等（参看其《中论注》第二十四品第八颂部分）。

第三个解释对世俗（Saṃvṛti）一词的本质提供了有用的见解：任何通过语言行为所表达的东西和语言行为自身共同构成了世俗的范围，这是随俗的、实用的范围。

所谓假名或以文字、名词来称谓，其基础在于对一些条件，或性质的认识。有些东西，通过我们所谓给予名称的"条件"（nimitta）的方式，成为"心识的对象"（citta-gocara）。所以，假名就是指我们给一物配以条件或特质，而那被予以假名的和合体则是由此而被构想出来的。但月称指出假名和所假名的领域，或与我们的日常世间无异的知识及对象的领域，有极大的实用价值。故龙树说，如果我们不顺随"施设的言说行为"（vyavahāra），则无由了解第一义谛，亦不能把得涅槃（参看《中论》第二十四品第十颂）。

将真理分为两种会明显地受到批评。例如鸠摩梨罗曾论难说，我们怎能在世间方便上建立一种真理，而在形而上的终极层次上又另立一种完全不同的真理呢？鸠摩梨罗坦诚地怀疑这种真理的分层方法，他认为所谓世俗真理其实是对于邪谬（mithyā）或非真实的一种婉辞。（注八）他的观察是正确的。

真理是不能有两种的，如果说因果律在世俗层次是真确的话，便是说因果律在实际上是不真的，或因果律隐蔽了事物的真实情况，也就是说因果律覆盖了最高的真理。印度顺世唯物论（Lokāyata Cārvāka，顺世外道）定然地判定因果律是非真实的，而中观家则与之相反，他们宁可说因果律在世俗谛这层次上是真实的。鸠摩梨罗则认为此种说法是哲学上的自相矛盾，他论难说，世俗层次中的真实实际上与非真实无异。我

们只有明确了解什么是真谛之后才可以确立世俗层次上万法均假这个认识，但真谛又是被世俗谛所覆盖的，而且我们也知道，若缺乏一种神秘的直觉，便不能把捉到真谛或真实（tattva）。再者，真谛亦不是语言文字所能表达的。因此，鸠摩梨罗这位实在论者认为，把真理分作两种，并且在世俗谛上认定一切事物是非真，是不公平的。况且，因为世俗谛和真谛两者之间都没有一共通的特性，故此用"谛"（satya）或真理一词来通摄二者，亦是不可能的。（注九）

上述对中观派的哲学动机的批判，中观派可以反驳说是不公平的。中观家坚持说因与果是基于人类理解上为达致客观化的偏见而假定的概念。如果我们接受这些概念是形而上地（胜义地）真实的话，我们会面对逻辑上的背反和偏谬。中观家之所以跳越至究极的层面，说因与果皆为空概念，便是因为当我们想把自己的"运作假设"视为真实的和最后的时候，我们便陷于困境中。但中观派从来没有否认一般人是相信这些概念为真实的，也不否认这些概念在一定程度上在现象界中有实用价值。只有当一些自以为是的哲学家执着这些概念是胜义地真实时，那么他便犯了大错。

实在论者可以反驳说，如果我们能对逻辑上的二律背反稍为容忍一下的话，那在实际生活上去确定因果法则亦非是不可的。在一合理的时间限制内，如果这信念——甲为乙的原因——并未被后来的试验和经验证实为不正确的话，那么，去否决这个信念便是不适当的了。以笔者所知，中观派并没有反对去接受这些经过考验的信念作为世俗立场上的真实，也就是说，它是世俗谛地真实的。他们只是否定这信念的最后性和终极性。只要中观派不硬性地规定这个问题的绝对的答案，那么他的态度便是慎重的，对哲学和科学都是有建设性的。但如果他执着说因与果的概念是事实上不可确定的话，他便注定要被批评为回避问题了。

中观派可以为自己辩护说，除了接受因果概念有某些实用价值外，他便不能找到任何逻辑上的理由，去接受因与果等概念有内在真实性。根据中观学，所有现象都是不确定和无法界说的；这些现象都不能在其自己而存在。（注一〇）

（三）现象世界的不确定性

在这一节里，我们将会讨论现象世界的不确定性。正如吉祥喜（Śrīharsa）所指出，一个绝对的不二论者会与中观学家同样认为现象世界在性格上是不确定的。（注一一）在某种意义下，一现象就是一个被知觉的事实，故此我们不能把现象视为一纯然的杜撰，如同石女之子那样。我们得接受现象世界有其暂时的存在性。事实上，如果现象世界是非实体（non-entity）的话，那么一切现实的活动都变得不可能，甚至伦理的和精神的教说都失去其意义了。故此，这个现象的世界是被视为非真非假的，在逻辑上是不确定的和不可证实的。在龙树的语言里，现象世界的不确定性是"一切法之缘起的性格"，或称为"一切法之空性"。

于此，我们会面对一有趣的表面矛盾。每一个现象都是逻辑上不确定的，它不能被视作存在、不存在、亦存在亦不存在、不存在非不存在之任何一者。（注一二）当此四句都被否定之后，那现象便变得不确定或空，那就是说，没有任何绝对值。那终极的东西亦是不确定的，无可名状的。事实上，那终极的东西就是所有事物或所有现象的空性（śūnyatā）。通过如上的分析，我们便会更加明白龙树的名句（注一三）："涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。"绝对和现象是不异的。当我们站在缘起条件及多元性的立场去看这世间，我们便叫它作现象的或是世俗谛的，但当我们不站在这立场去看世间时，它便被称为涅槃，或称作终极者。（注一四）

所以，我们发觉在这层意义下批评中观派把真理分为两种层次，是不公平的。现象就是终极者的"覆蔽"的形式，但它又与终极者不异。虽然是重复了，但我们也得再次强调性空的理论并非实际地包含在对现象世界的否定中，而是在于对现象世界的不执着态度中，和在于对以现象世界为最后有效的理论的拒斥中。……

（四）空之悖论

笔者上文曾论到空性可导引至世间的不确定性的理论，但此世间的

不确定性的理论其自身本非一理论。我们不可当这个说法是文字游戏，因为它能使“空性可导引至世间的不确定性”一语有一更紧密的意义。性空的理论其自身非一理论，因为我们不可能成功地把它否定。以下我将较清楚地解释这点。

不确定性的意思是指人们可以提出一全然自相否定的命题：那些不确定的并非不确定而同时也是不确定的。如是之故，对不确定的否定也是不确定的。这个看法无疑与我们一般的逻辑见解背道而驰，但我们得先试看它的意义。

如果说 X 是不确定的，这是说没有一谓词可以合适地应用来指谓它，或者，一切谓词——包括了与其相反的——都可应用于其中。如果要成功地否定“X 是不确定的”这个命题，我们便得提出一特别的谓词“P”，而不是其对反的“非 P”，来应用于“X”。这是说，如果我们不能提出“P”这样的来应用于“X”，那么我们便不能替直接否定“X 是不确定的”这个命题加上任何正面的意义，不过，龙树的辩证思考主要是说，如果我们不在某个程度上提出“非 P”这个谓词于“X”中的话，我们是找不到“P”这个谓词的。

否定“X 是不确定的”这个命题的另一种常用的方法，是把“不确定”当作另一个谓词，然后循着龙树用以验证一命题为假的步骤去做。换言之，如果接受“X 是不确定的”，然后循着龙树的推论方式，我们最后便会引致接受“X 并非是不确定的”这相反方向。这也是大部分正理派学者（例如乌地阿达克拉 Uddyotakara）（注一五），用以否定龙树的方法。不过，这并不是一有效的否定。说“不确定”是一个谓词，犯上了“定然错误”（category mistake）——这是部分地引至语义悖论（semantical paradox）的错误（见下节）。

正如说“空”的理论其自身并非一理论一样，我们也可以说“不确定”这一谓词其自身并不是一谓词。因为在这个脉络下的“不确定”是“无法应用任何谓词”之意，如果“无法应用任何谓词”是某些事物的谓词的话，那么这事物便不能被称作“不确定”的了。

我们可从两个方法去了解不确定性之悖论。一种是简单的方法，这

方法简易地显示出这并非一真实的悖论。另一种则是复杂的，富于哲学意味，在精神上更接近中观学。

（五）讹辩法与语义悖论

早期的论辩及诡辩法传统已对语义悖论概略地察觉到。此种语义悖论在印度，甚至在龙树之前，已很流行。在《正理经》第五章里提出的二十四种典型的诡辩的否定（jāti 误难，过类）中，有一种称为常住相似（nityasama），下面的例子正好说明这种“无用”的论难的诡辩伎俩（注一六）：

论主提出的主张是：“声是无常。”

论难者的反驳是：“‘无常’这个谓词是否（有关声音的）一恒常的谓词？如果这是恒常的谓词，则声音便是恒常的了，如果它不是恒常的谓词，则声音亦是恒常的。”

换言之，如果容许提出这种问题，那么悖论的情况便出现。

乌地阿达克拉（注一七）说这种问题是不许提出的，因为“一件事物是无常的”这是说事物有着无常的存在，故不能问及无常的存在是否有恒常的存在（而不堕于自相矛盾）。乌地阿达克拉这种说法破除了悖论的情况，但似乎没有对原来的诡辩提出实际的意义。所以，乌地阿达克拉运用了最简易的方法把那悖论解释为假悖论，而且把那诡辩显易地化解为一毫无意义的问题。

于此，乌陀耶那（Udayana）及瓦勒达勒查（Varadarāja）都作出了一带有语义悖论的阐释。（注一八）乌陀耶那说在上述例子中，“无常”这谓词是任何一谓词性质（predicate property）的变项。他说那诡辩性的否定成立于问及一特别的谓词，即谓词性质，是否指谓自身之中。在多数例子中，这可能是一完全无意义的问题，比如问：“蓝色”这个谓词，也就是作为颜色的蓝自身，是否蓝色的？如是之故，迦那陀（Kaṇāda）在构思他的范畴理论时提出，一种颜色（如蓝色）作为一性质（guṇa 德）（注一九），不能再作为蓝色的谓词，或者说，不可作为任何属性的谓词。不过，在某些情况下，上述的问题并不一定含有直接的谬误，例如问：

"无常本身是否亦是无常的呢？"无论我们的答案是肯定的或是否定的，都会使我们放弃最初的论点：X 是无常的。

与上述伎俩差不多的方法，亦曾被用来反对中观派的立场。（注二〇）按中观派的主要论点是：现象界是不确定的，也就是说，现象界是不能被指谓的。这样，中观派即被诘难：究竟"不确定"本身是否一谓词？如果是谓词的话，现象界便不是不确定的了，因为最低限度它有一谓词可以用来指谓它。如果"不确定"不是谓词的话，那么它是什么呢？从另一方面来说，如果"世界是不确定的"这一命题是不确定的话，那我们便不能说现象世界是不确定的了。如果这个命题不是不确定的，则"不确定"便变成一谓词，用以指谓现象界的确定的性质，这样便破坏了原先的论点。

笔者在上文曾说明中观派对这种论难的答复："不确定"本身并非一谓词，"空"本身并不是对现象世界的一种理论。"不可能确定主词 X 是有任何谓词"这一主张，本身并非一"说明 X 有任何谓词"的主张。……

这样说来，好像是把这一哲学论题神秘化了。但正确的意思是说，确定的与不确定的，真实与现象，涅槃与生死轮回的分界（koṭi 边际），其自身是不确定的。换句话来说，我们根本上不能对此分别作出任何的说明。对于相信（没有公然地说出来）它们是无分别的，不二的（advaya）来说，这是一个很好的理由。这种辩证方式引生了绝对论。

如果笔者上面对不确定性的批判的说法把大家和语义悖论拉近了（好像谎者悖论［Liar Paradox］及格雷林悖论［Grelling Paradox］），笔者会在下文说明一下。我们上文所说的"不确定性的悖论"是与语义悖论不完全相同的。以直接及简单的方法去化解上述的不确定性的悖论，可表示如下。"一事物是不确定的"这句子是与我们普遍接受的逻辑原则相违悖的，因为我们都说"所有东西不是 P 便是非 P"。否定此原则，等于说"有东西既不是 P 亦不是非 P"，这就是"不确定"这谓词的实际意思。如是，只要我们维持"所有东西不是 P 便是非 P"这逻辑原则，上述的悖论便不会出现。这是解决悖论的好方式，但却会冒上错误地解释中观哲学动机的危险。

“所有东西不是P便是非P”这简洁明确的逻辑原则，建立在对于“不”的意义的清晰定义上，这是指否定的意思。其实上述的原则可以说是界定否定（negation）的意义的方法，也是说给否定下一确切的界定，以建立一个别的逻辑系统。再者，上述的原则也假设了每一谓词都可以正面地或负面地应用于辩解的世界的任何分子中（关于否定的详细论述，详见下节）。笔者打算说明的是，中观派的哲学动机并不是要否定上述的逻辑原则（这原则是公认的），而是想揭露这原则的限制，这样我们便不会误解它的应用范围。

笔者以为，由不确定性悖论而引至的处境，与一些语义悖论所引起的处境，是有相同点的，两者很可能有其共同的根源。如果真是这样的话，则对于语义悖论的广面的解决，会给不确定性悖论提供一些有用的解答。由二十世纪三十年代开始的分析哲学的发展，给语义悖论提供了好些答案，这些方法是否有助于解答上述中观派的批判，则有待细考了。

（六）否定的两面

否定一词的隐晦的意义所引生的混淆，也引起了逻辑及辩证法上各方的迷惑。笔者在下面会分析否定的概念，希望有助于厘清中观派的立场。

普通的否定大致可分两方面：否认（denial）和表态（commitment）。这里先谈谈第二面。当我们以否定的态度回答一有意义的问题时，我们也同时对其他问题予以肯定的答案。这种表态有不同程度。当我们说“那朵花不是红色的”，我们已承认那朵花是有别的颜色了（甚至是近于红色的）。当我们说“人并非宇宙的创造者”，我们的介入程度则是很低的。对于这个问题，我们甚至可以辩说不一定要接受宇宙是有创造者这观点。

否定的第一面是否认。这否认存在于一切否定中，但它的强度也是有变化的。如果我们将上述的例子改作“那朵花是非红色的”或者说“这个人不省人事了”，这两个句子中的否定强度是很弱的。在上述的情况，我们多半是陈述一种境况，并非否定主词及谓词间的任何特殊关系。但我们在“人未有创造宇宙”这句子中的否定态度则非常显著了。不了解否定的这两方面的强度，会引起哲学上很多问题。

印度文法家及逻辑家为了把捉否定的这两面，提出了名词的否定（paryudāsa）及命题的否定（prasajya-pratiṣedha）（注二一）这两种否定。在名词的否定中，“表态”是强于“否认”的，而命题的否定则恰巧相反。至于人们能否在这否定的两面里找出反向转变（inverse variation）的任何关系，则并非本文所讨论的范围了。不过可以一说的，就是在某些否定的情况下，“否认”的一面可以强烈地把“表态”一方减至全无。

所以，当中观派预备去否定敌论者的命题时，大可运用命题的否定这种否定式而用不着顾及否定的结果，而最后可以成功地保持不予表态的立场。清辨（Bhāvaviveka）在以自立论证派（Svātantrika）的立足点来阐述龙树哲学时就是运用这强而有力的命题的否定式。（注二二）

为了达致这强有力的否定式，中观学者运用了四句（catuṣkoṭi）否定及双遣的方法。常运用这些方法时，每句子中会有矛盾的地方都遣荡了。在这种彻底的否定意义下，绝对或者涅槃可以说是含藏了对一切谓词（或特性）的否定。常所有相待的可能性都被否定了，“空”便显露出来。

在现代逻辑来说，否定是被当作“命题”之否定来处理的。而否定的记号是置于所有述句之前。对于这种意义的否定，可以作如下的界定。如果述句是真的，那个对它的否定便可被视为假；在任何和所有情况下，如果一述句是假的，那个对它的否定便可被视为真。（注二三）这似乎是个非常恰当的界说，此中“否认”和“表态”两面都恰好地平衡起来。换言之，如果我们否定了 P 这述句，则我们也便接受了与之相反的非 P 为真实。不过，这看法虽然简化了我们的逻辑的基本定律，但它却忽视了中观学所重视的极端的否定形式。这极端的否定式在否定了一立场之后并不表示要接受那相反的立场。

中观派强调否定中的“否认”一面，正理一胜论派则可以说在某些独特地方强调否定中的“表态”一面。在名词的否定中，“表态”这一面自然地处于重要地位；正理派说我们把谓词加到主词的“被否定的项目的分别”上去。例如：把“那壶不是布”解释为“那壶是不同于布的一些东西”。此中，壶是正面地被“不同于布”这一限制语规定了。我们即使应用了强力的否定（即命题的否定），正理学派也会使那“否认”

面变得低次于那"表态"面哩。故此"那壶不存在于地上"便被解释为"壶的不存在变成地面的特征"，这里，"壶的不存在"被视为地面上的客观特征。事实上，正理学派的方法是很基本的，因为它实际上否认了判断中有或应有任何肯定的——否定的二分法（affirmative-negative dichotomy）。（注二四）它把"否认"面化解为零，而且把否定方面视为谓词中不可或缺的部分。

有两种否定式，通行于现代著述中所谓自由逻辑（free logic，无存在假定的逻辑）：选择否定（choice negation）及排斥否定（exclusion negation）。上文所引用的"那朵花不是红色的"的例子，如果是表示那朵花是有其他颜色的话，那便是选择否定的一个例子。这个看法可以很好地与正理学派的否定概念配合起来，只要我们规定这例子中的"不"是"非红"这谓词中的一部分便可。事实上，正理学派并没有要求我们重新把主词配以任何颜色的谓词，它只叫我们重新把谓词改为"非红"，而把这个新的谓词处理为主词下的一个整体。

至于排斥否定的例子则是："2 不是红的"。这里，我们得明白到这个断言并没有意味着任何"其他选择"。如果我们把排斥否定重新理解为纯然的否认，这便可与中观派的概念吻合了。……

（七）"神秘主义"与中观派

在最后一节里，笔者打算讨论一下那有时被认为与中观立场一致的"神秘主义"假设。无疑的，龙树的辩证法曾给予东方的神秘主义提供了丰富的资源。

中观哲学里有两个主要特色，与一切神秘主义的普遍特征有重要关联。首先，他们相信有一种知识，我们可叫作启示、直观，甚至叫作直接面对真实。而另外那些通过我们的感觉、推理和分析而得的知识则是浮面的、世俗的，是覆盖那终极真理的。后一种知识是次于前一种的。因为直观不用凭借任何观点或任何符号（语言的或其他的）（注二五）而得，所以直观被视为终极真理的仲裁者。即是说，那另外的一种知识是基于我们一些不自觉的预设的观点、假设及我们用来表达自己的一些符

号而产生的。

中观派的第二个特色是他们相信有一整体（unity），这个信念否定了一切差异和分别，以之为虚幻的表象。中观派认为，所有表面的分别都是对那唯一无二的实相的覆蔽。这种实相不二（advaya）的观念建立于那说明自性、虚无或因果之不可得的逻辑推理之上。

我们即使正确地掌握了逻辑技巧，也不一定可以批评中观派的论证。说可以批评吧，那是因为对于这种辩证推理所引出来的，似乎是谬论及不一致的观点，可以用一较为深广的逻辑系统来解释、解决，或消融之。至于说我们不能批评，那是因为中观学者可以随时退居于其超然不执的态度，表示无印象，抑亦无兴趣。如果中观家的论证引致谬论，而这些谬论又被证明为暗藏的诡辩的话，这只能归于反对论者自己的逻辑过错，这也是人们认为当讨论实相时，不予应用逻辑的好原因。月称曾果断地表示，中观学派并未否认逻辑在世俗层次上的有限作用。（注二六）在这点上，我们又要加一句，与其说悖论或谬论是一些要经由较好的和较多面的理论去解决的问题，倒不如说是中观学者视为推理的必然结果。

“不可名状”这观念是一切神秘主义哲学家所共许的。实相是无可名状的，但却可以凭着直观来把捉。中观哲学也持这个看法。通过这观点，我们若明白到我们所把握的和我们的思想往往超乎我们用来表达它们的语言，则它会对我们的哲学有重大的教育价值，而且也可以作为对我们的哲学理论的修正、澄清和再建构的好挑战。但是如果我们错误地将此解释为应放弃一切理性的分析，我们便会面对哲学的死亡，一筹莫展了。

附注

注一：龙树《中论》第十八品第九颂。

汉译为：自知不随他　寂灭无戏论

无异无分别　是则名实相

注二：穆谛（T. R. V. Murti）之《佛教之中心哲学》（*Central Philosophy of Buddhism*）第一四五——四六页。

注三：亚历士·韦曼（Alex Wayman）声言当代五位中观系统的解释者（即：彻尔巴斯基［Śrcherbatsky］、穆谛［Murti］、梅耶［May］、鲁宾逊［Robinson］及史提连格［Streng］）都把这颂译错和解错。见韦曼所著之《对佛教中观派之贡献》（*Contributions to the Mādhyamika School of Buddhism*）一文第一四四——四五页。原文刊于《美国东方学会会刊》（*Journal of the american Oriental Society*）第八九卷。但笔者不同意这说法。我的翻译支持了彻尔巴斯基的解释，因为那解释基于月称为此颂所作的总结。韦曼给月称注的首二句的重组，明显地完全不符合月称在末段所作出的明晰的说明，虽然月称的注释不符于梵文文法及句法。如果笔者没有误解韦曼的话，他是说"法"（dharma）是"缘起的"，因此是"空"。但笔者却同意月称所指"缘起"就是"没有自性的生起"，也就是"空"。

注四：龙树《中论》第二十四品第八至十颂。

汉译为：诸佛依二谛　为众生说法
一以世俗谛　二第一义谛
若人不能知　分别于二谛
则于深佛法　不知真实义
若不依俗谛　不得第一义
不得第一义　则不得涅槃

注五：龙树《中论》第二四品第一一颂。

注六：龙树《中论》第二四品第一四颂。

注七：明显地，在纪元时期的数学教本中，已应用到零及位置价值。参阅奇勒（W. E. Clark）之《印度—阿拉伯数字论》（*Hindu-arabic Numerals*）第二二八页，刊于《查理斯·洛维·兰变印度研究纪念集》（*Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*），由剑桥哈佛大学出版社一九二九年出版。笔者假定在宾伽罗（Pingala）的《赞歌吠陀经》（*Chandas-sūtra*）时代，零的概念已经出现。这《吠陀经》是一部在公元前二百年出现的诗律学。

注八：鸠摩梨罗（Kumārila）之 *Nirālambanavāda Section*，第六至一〇颂。

注九：同上，第七及八颂。

注一〇：龙树《中论》第十八品第五至八颂。

汉译为：业烦恼灭故　名之为解脱
业烦恼非实　入空戏论灭

诸佛或说我　或说于无我
诸法实相中　无我无非我
诸法实相者　心行言语断
无生亦无灭　寂灭如涅槃
一切实非实　亦实亦非实
非实非非实　是名诸佛法

注一一：不过，吉祥喜终究把中观派及不二论者的分别指示出来。参阅莫其之（S. Mookerjee）《绝对论者的逻辑立场》（*The absolutists' Standpoint in Logic*）第一三八至一四七页，此文刊于 The *Nava-Nalanda Mahavihara Research Publication* 第一卷。

注一二：龙树《中论》第一八品第八颂。
汉译为：一切实非实　亦实亦非实
非实非非实　是名诸佛法

注一三：龙树《中论》第二五品第一九至二〇颂。

注一四：龙树《中论》第二五品第九颂。
汉译为：受诸因缘故　轮转生死中
不受诸因缘　是名为涅槃

注一五：乌地阿达克拉《正理经》（*Nyāyasūtra*）四、一、四〇，此《正理经》即一九三九年由查哈（G. Jha）编订的《乔达摩的正理经，附富差延那的正理注》（*The Nyāyasūtra of Gautama*，*With Nyāyabhāṣya of Vātsyāyana*）。

注一六：富差延那（Vātsyāyana），见《正理经》五、一、三五—三六。

注一七：乌地阿达克拉（Uddyotakara），见《正理经》五、一、三五—三六。

注一八：乌陀耶那的 *Nyāyaparisista* 第六五至六八页。有关瓦勒达勒查的说法，见 *Pandit Journal* 第三〇〇至三〇六页。

注一九：迦那陀（Kanāda）一、一、一五。“……agunavān……iti gunalaksanam” guna 一词在胜论系统中有特别的意义，它被翻译为“性质”。

注二〇：龙树《回诤论》第一及第二颂。

注二一：在《巴尼尼经》（*Pāṇini-sūtra*）一、四、五七及三‘三’一九内，见 Patañjali。内有两颂时常被引用来形容这两种否定的作用。参阅拙著《正理派的否定理论》（*The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*）第一五六至一五七页，一九六八年哈佛大学出版社。

注二二：梶山雄一著《清辨及归谬论证派》（*Bhāvaviveka and the Prāsangika School*），刊于莫其所编 The *Nava-Nalanda Mahavihara Research Publication*，第三〇四页，一九五七年出版。

注二三：奎因（W. V. Quine）著《逻辑方法》（*Methods of Logic*）修订版第一页，一九六一年纽约 Holt 出版社。

注二四：见拙著《正理派的否定理论》第九二至九三页。

注二五：龙树《中论》第一八品第九颂。

汉译为：自知不随他　寂灭无戏论

无异无分别　是则名实相

注二六：见月称《净明句论》所注《中论》第一品第三颂的注文。《净明句论》收录在《佛教文库》（*Bibliotheca Buddhica*）第四卷内。

八、唯识宗转识成智理论之研究

绪论

本文的用意，在对唯识宗（Vijñānavādin，唯识学派）的成佛理论——即转识成智理论，作一检查，点出其理论上的某些困难，并从理论与历史两方面寻求其消解之道。唯识宗是佛教的一个重要学派。全文的理论脉络，顺着讨论这样一组问题而形成，首先我们先问何以要转识成智，继而问理论上如何转识成智，这即是讨论转识成智的意义问题，通过对这两问题的讨论，显出转识成智的重要性与确义。之后便进入主题，而问"转识成智如何可能"一问题，通过密查唯识宗对这问题所表示的对转识成智的可能性（即一般言成佛可能性，或佛性 buddhatā，buddhatva，在唯识宗言则特别称为无漏种子）的肯认的答案，我们发现，这答案很不完满，即是说，唯识宗对转识成智的可能性的肯认，理论上有很大的困难（这"很不完满"与根大的困难的程度，是可规定的，这见后便知）。之后我们试图从理论与历史两方面，替唯识宗的这个理论困难，提供一消解的途径。最后，附带对本文的用意与限度，简单地作一检讨，以结束全文。这里特别要先指出的是，题目所谓的唯识宗转识成智的理论问题，是专就唯识宗对转识成智的可能性的肯认的理论问题说，具体地言，即主要是无漏种子的本有问题与现起问题，并旁及唯识宗对智与真如的肯认等问题。

以上算是对本文的用意的一简单的介绍。另外要对本文的材料根据和内容轻重的分配方面说明一下。按唯识宗虽是佛家的一宗派，但

其中亦有许多分支，对某些观念（例如阿赖耶识）的理解不大相同。我们这里所谓唯识宗，是专就唯识宗的主流说，即是以无著（Asanga）、世亲（Vasubandhu）兄弟所代表的唯识系，其代表作即是《摄大乘论》（*Mahāyānasaṃgraha*）与《唯识三十颂》（*Triṃśikāvijñaptimātratāsiddhi*），而尤指世亲、护法（Dharmapāla）、玄奘、窥基的《成唯识论》（*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*）及《成唯识论述记》一系。文中对有关唯识宗的观念和理论的理解，自然亦是根据这一系的论著来理解的，其中尤以《成唯识论》为主，而旁及《摄大乘论》。这是有关本文的材料根据一面。另外，因内容轻重的分配方面，本文重点在对唯识宗如何确立转识成智的可能性的理论问题的研究，而不在对作为唯识理论最重要的观念的识的阐述，但在讨论确立转识成智可能性的理论问题时，却又必须假定对识已有明确的了解；故我们在正文中，只谈重点的问题，而把对唯识宗言识的胜义（即八识的本义与八识理论的成就）的详细的描述，放在后面有关附注中。故附注部分篇幅特多，即把附注中的内容，作正文的部分内容看，亦无不可。又唯识宗（指世亲、护法、玄奘、窥基一系）言识，是八识平铺地说的，即把识平摆开，分而为八，故当总持地说“识”时，理论上应该是指八识的共相，但由于作为第八识的阿赖耶识是前七识的根本依（阿赖耶识如何作为七识的根本依，后面有说明），故很多时候实质上直就阿赖耶识来了解，较诸理解为八识的共相，来得亲切，且易把握。故后面我们言识时，时常直就阿赖耶识说，但总是先声明的。

以上所说，算是本文开首的一些简单但是必需的交代。下面我们即问和讨论第一问题：何以要转识成智？

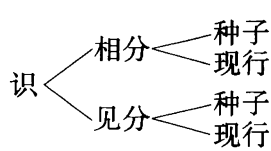
第一部分　何以要转识成智——依唯识宗所表示要求转识成智的理由

就一般意义言，转识成智实是佛家各宗派的共同要求；因佛家对识的看法，以为总是虚妄的、染污的，（注一）而智总是真实的、清净的。转识成智，笼统地说，即是转染污为清净的。这是成佛的一般表示。但唯识宗对识与智有比较特定的看法（见正文和附注唯识宗言识的本义和

正文唯识宗言智的意义），而转识成智，更是唯识宗所特别强调的在成佛理论方面的表示。（注二）故严格言，转识成智实是唯识宗的一特殊理论。故“何以要转识成智”一问题，具体表示，即是依唯识宗的说法要求转识成智的理由。

甲 识之观念

要讨论这一问题，首先得从唯识宗对识（vijñānā）一观念的理解说起。而这又得从唯识宗言识的有进于佛家一般言识说。一般佛家言识，与西方知识论中的识不大相同，后者将之套在主客相对的认知关系中言，是一理解力，无所谓价值义。而前者则将之纳入感受圈中言，故有所谓情识，是一心理学意义的感受能力。且赋予负面价值意义，而被视为是不真实的、染污的（abhūta）。（注三）至唯识宗，则除具体言识的作用，将之规定为“了别”（kalpanā）外，（注四）更将识半心理学半现象学地说，将之提炼成一本体宇宙论观念。（注五）其具体说法，可通过识的二面表现为种子（bīja）与现行（pravṛtti）来表示。窥基《成论掌中枢要》谓：“体相沉隐，名之为因，故唯在种；体用显现，立为果，名为见（现），故不在种。”（注六）故种子与现行实是识的一体二面；可以这样说，种子是识的潜在状态，现行是识的表现状态。但这样说仍嫌笼统，识自身是一活动，如何表现为种子或现行呢？唯识家由此即提出相见二分。识自身是自体分，或自证分，它可转似为相分和见分。相见二分，各有其潜在状态与表现状态，这即是种子与现行。现行即是万法，即是自我及世界，种子是此万法的因缘。种子是因能变，现行是果能变。（注七）当然，作为自体分的识如何变似为相见二分，及种子如何现行而生起万法，都非数言所能尽，这在后面颇有涉及。我们这里只想通过



这一关系，即识变现为相见二分，而二分又分别表现为种子与现行，来显出唯识宗的识的本体宇宙论意义。（注八）

由是，唯识宗对识的理解，可从二面来表示：主观方面，识是本于佛家原有的心理学意义的情识，客观方面，则是一本体宇宙论意义的东西（假说为本体）。但这只是对唯识宗言识的初步的形式上的了解，要解答唯识宗何以要转识成智一问题，则更要进一步看识的作用。此中的关键即是识无始来即变现自我与世界而又分别计度执以为实有，由是而生虚妄，为种种烦恼（klesa）的根源。下面我们即就此识如何及何以变现自我与世界、了别之而执以为实有而生虚妄数点，依次讨论，以显出识的必须被转一义。首先讨论识的变现自我与世界一点。

乙 识之作用

开首已说过，阿赖耶识（ālaya-vijñāna）是七识的根本，这是因为它摄持七识的种子故，实它亦是万法的所依，因万法的种子都摄藏于阿赖耶识中。（注九）故我们谈识变现自我与世界时，亦最好就阿赖耶识为中心说。

识变现自我与世界，具体地说，即是阿赖耶识凭其与七识有同时的因果关系（主要指其中的依止关系），而通过七识的现行而变现（阿赖耶识自身行相微隐难知）。阿赖耶识与七识的同时因果关系，是总就依止与熏习二面言的。就依止言，生起七识的种子与所缘，皆不能外于阿赖耶识；（注一〇）就熏习言，七识是能黑，阿赖耶识是所熏。（注一一）故就依止言，阿赖耶识是因，七识是果；就熏习言，七识是因，阿赖耶识是果。这样，形成一种相互的因果关系，且是同时的。亦唯有是同时，才能说相互的因果。《成论》即谓："能熏识等，从种生时，即能为因，复熏成种，三法展转，因果同时，如炷生焰，焰生焦炷，亦如芦束，更互相依，因果俱时，理不倾动。"（注一二）

阿赖耶识如何借与七识的依止关系和通过六识的现行变现自我与世界呢？这得就识通过了别或缘的活动或关系（动态言是活动，静态言是关系）来显现其自己来了解。按唯识宗的识客观方面是一本体义的能力，它虽是种子的显现状态，但仍不能具体地显现其自己，要显现其自己，必须在主观方面转似（变现）相见二分。见分是行相，是了别，是能缘；

相分是所分别，是所缘。见分缘或了别相分，识即在此“缘”中或“了别”中显现其自己。见相分出现，自我（心）及世界（境）即出现。世界虽多姿多彩，千变万化，仍只是我们识的见分缘相分了别相分时所现种种影相的施设。《成论》解释《唯识三十颂》“由假说我沃，有种种相转，彼依识所变，此能变唯三”（《大正藏》卷三一，页六〇）一颂中即谓：“彼相皆依识所转变，而假施设。识谓了别。……变，谓识体转似二分。相见俱依自证（案即识自身）起故，依斯二分，施设我法”（注一三），即是此意。

这是统就识体而言其具体化为相见二分，由此而生起自我与世界。若分开说，即分别就识体变现世界与自我说，（注一四）则当就阿赖耶识为中心说，以显出其胜义。就世界方面言，阿赖耶识变现器界（山河大地）而自身即作为见分缘之，而其见分和这作为相分的器界，又作为前七识变现其所缘的本质。这意思要说清楚，得分别以八识见分的所缘（相分）说起。但这非本文的主旨，故我们置于附注中来表示（注一五）。就自我方面言，（注一六）自我意识之所以可能，或自我中心观念之所以出现，有二由：在意识一层，是由于第六识的意识（mano-vijñānā）的分别我执而来，由于意识的“分别计度，执为实我”，而有我相和我的观念。在下意识一层，则由于第七识的末那识（manas）执阿赖耶识见分为我（亦有说末那识执种子为我者，且此说较好理解，见附注二十）。我们这里所重视的，只是下意识层末那识所执的自我。这是因为第六识是缘我的根身和我周围的器界而执为我，都是执境为我，这种境是有间断性的，故第六识的执我作用，是不持续的。末那识则恒以阿赖耶识为境，“思量”之为自我。（注一七）因阿赖耶识是不间断的，是连续的永恒的，故这种我执，亦有连续性。正由于这种我执是恒是无间断，故它是下意识的事，可作为第六意识我执的所依。即是说，当我意识到这是我的身体，我的桌子……等而生起我相时，这我相的生起虽是意识上的事，但末那识的我执早已隐伏于其中，作为意识具体显现我相的所依。

自我的生起是如此。这里对自我的生起所以说得较多，是因为方便后面解说识的虚妄性而当被转一问题的。故下面我们更具体地阐述末那

识的执阿赖耶识为自我一点。

末那识如何执阿赖耶识为自我呢?《解深密经》(*Saṃdhi-nirmocana-sūtra*)有谓:“阿陀那识甚深细,一切种子如瀑流,我于凡愚不开演,恐彼分别执为我。”(注一八)我们可以作这样的理解,阿赖耶识中摄藏一切种子,但种子都是刹那刹那各各前灭后生的,此中即有一非断非常的状态出现。前一种子方生后,其自体即灭,故非常;后一种子方起,即续其前一种子,故非断。这种子的非常非断状态,犹如相续而流的瀑布。末那识即借其统觉的综合作用,把念念种子综合起来,将之认同,看成是同一的无数点,即执此同一的无数点为我。(注一九)这是下意识中的事,我相仍未具体显现,到意识分别我执生起,我相即得其具体显现了。(注二〇)

以上讨论了识如何变现自我与世界一问题。下面跟着讨论识如何了别所变现者而执以为实有(bhūta)而生虚妄。要明白识的了别所缘的作用,需就变现(parināma)一义言;即是,识变现之即了别之。识变现即在了别中变现,识了别即在变现中了别。(注二一)故了别与变现,实是识之一体二义。就客观方面言,识变现相见(我法),而显本体宇宙论的功能义;就主观方面言,识变现相见,自身即作为见分而缘或了别相见,而显心理学的情识义(非认识论义,因此了别主要只是一种妄情妄执的分别计度,见下)。故变现与了别,实是就一体的识的不同分际言。(注二二)这亦与我们最初说唯识宗言识,一方面本着佛家原有的心理学的情识义,一方面又把识提炼成一本体宇宙论观念,一义相契合。

而唯识宗的识,就主观方面具体地言,即是妄情妄识的分别计度义,更具体地言之,即是计度或执着所变现者的相见为实我实法。

故我们不妨这样说,唯识宗的识的变现相见,变现之即了别之,了别之即分别计度之,分别计度之即妄执为实我实法。但这并不表示时间的先后次序,只表示诸义的相互包涵。

丙　识的迷执性

下面我们即详述识的妄执我法(相见)为实我实法而生种种烦恼一点,

以显出识的必须被转的胜义。

《成唯识论》对于这点表示得很清楚："此我法相虽在内识，而由分别似外境现；诸有情类无始时来缘此执为实我实法。如患梦者患梦力故，心似种种外境相现，缘此执为实有外境。"（注二三）上面已经说过，识变现我法即了别之，而起种种计度，故我法虽由内识所变现，本无于外（非在识之外有其存在），但识却又妄情计度之，执以为在外有实我实法（在识之外有其存在），此即窥基所谓"诸有情类由无明力，无始时来缘此所变似我似法，执为实我实法，自体即依依他起遍计所执"（注二四）。其实我法只由内识所变现，对于（实有）外境而言，它是无的，因它只是依他而起（案即依他缘）。而在依他起的我法上，识竟遍计之，执以为实有（案遍计即周遍计度）。故依他起自身已是虚妄，执为实有更是迷执。（注二五）

识分别计度我法为实有的结果，是种种烦恼的生起。因这种分别计度活动，本身即是一大虚妄，一大迷执，而虚妄迷执即是烦恼的根源。这意思一般佛家已说得很多，我们这里不打算多谈。

以上是统就识的妄执我法为实法而做成虚妄而生种种烦恼言。这只是一般地说，识的迷执作用不显，以下我们更具体地分别就八识言，以突显识的迷执义。又八识中，第七识的末那识因是迷执烦恼的根本，它正是真正的我执，故我们谈得较多。

就第八识的阿赖耶识言，识的分别计度的迷执作用是很晦的，这是由于它的行相所缘微隐难知之故。《唯识三十颂》以阿赖耶识的行相为了，其所缘是执受和处，皆是不可知。（注二六）《成论》解了为了别，即是行相；处即处所，即器世间，为诸有情所依处；执受即诸种子及色根。（注二七）这是因为阿赖耶识的起用，纯是下意识的事。不过，我们亦可就两点来了解阿赖耶识的迷执义：一是它为末那识执为自内我，二是它所藏的种子相续不断地起用。对于第一点，我们在下面言末那识时会述及，此处不重复。对于第二点，可如《成论》所表示："如瀑流水，非断非常，相续长时，有所漂溺；此识亦尔，从无始来，生灭相续，非常非断，漂溺有情，令不出离"，窥基《述记》解谓："生人天喻漂，居恶趣如溺。

本识能持业烦恼等，漂溺有情，以水为喻。”（注二八）我们可作这样的理解：阿赖耶识中摄藏种子，而种子相续不断地起用，造成七识的现行（vijñānā-pravṛtti）。这念念都是妄执，而其业用的余势（vāsanāśakti），又复熏成种子藏于阿赖耶识中，而阿赖耶识是轮回转生主体，（注二九）由是种子与念念妄识可展转现熏，无有了期。众生即永在人天恶趣中打转，不能出离。

故我们说，阿赖耶识的迷执义是依七识的现行说的（末那我执亦是七识中的现行）。

就六识言，前五识本是感觉能力，若就不严格意义言，约略相当于康德的感性（sensibility）或接受性（receptivity），本不必有所谓迷执。迷执主要是意识（包括下意识）的事。作为下意识的阿赖耶识的迷执，上面刚讨论过，下面即就意识与末那识言。

意识的迷执有二种：一是分别法执，二是有间断的俱生法执（案法执即包括我执）。前者是较轻的，它的生起主要依于外在的因素。后者则较重，它是意识分别计度识（阿赖耶识）所变现的蕴处界相诸法，不管是总持地或个别地，都在自身上生起自心的相分，而执为实有。（注三○）前面说的我相的具体生起，即是此识的迷执起用（法相的生起亦如是）。但它虽是俱生，而毕竟是有间断的。

唯有末那的迷执作用，才是俱生而且常相续（saṃtāna）的，因而可作为意识迷执的基础，因它仍是下意识的事。它无始时来即缘第八识（见分或种子）而生起自心的相分，执为实法（我）。（注三一）这我执（我执是末那法执的具体表示）的结果，是烦恼的生起，因它与四根本烦恼相应，所谓我痴（ātma-moha）、我见（ātma-dṛṣṭi）、我慢（asmi-māna）、我爱（ātma-tṛṣṇā）是。（注三二）《成论》又具体地解释烦恼谓：“此四常起，扰浊内心，令外转识，恒成杂染。有情由此，生死轮回，不能出离，故名烦恼。”（注三三）

现在我们试图以较轻松的态度，对末那识我执（ātma-grāha）的具体意义及我执之作为烦恼的根本，作一了解。

上面我们曾引《解深密经》颂以解释末那识的执阿赖耶识为我。这

是就末那识的执取阿赖耶识中的各各前灭后生的种子，而加以认同之，在下意识层生起我相言，还是比较形式地说。这里我们要再进一步看看末那识所执的究竟是什么种子，及所执取的我，当如何规定。

就一般义言，阿赖耶识含藏一切种子，这一切种子可指可能思想、可能经验（现起）的宇宙全体言，故末那识实执可能经验的宇宙全体为我，此亦无所谓我，就此说，我执的意义不能透出。但若直落到具体的我言——我过去现在未来的思想与经验，我执便可说。此中对我便有所规定，这是就我过去现在未来的思想与经验说，这些皆不离我的具体生命的所遭遇。故末那我执的我所涉，应当规定于我的具体生命的所遭遇的范围中。自然这种所规定是很松的，没有严格的意义，因为凡我所未思想未经验的东西，都是我所可能思想、可能经验的。

由是我们可具体地说，末那识所执以为我的东西，是我的具体生命在过去现在未来所思想所经验的东西；这些东西的潜势，即藏于阿赖耶识中的种子。过去的是已经思想已经经验的东西，但其势不失，而仍熏成种子；现在的是正在思想正在经验的东西，其势用亦正在熏成种子；未来的是可能思想可能经验的东西，而皆有其未起现的种子。所有这些种子，都摄藏于阿赖耶识中，而为末那识所执。上面已经说过，这些种子只是无始来刹那刹那各各前灭后生，非常非断的势用（vāsanā śakti），它既不是一，也不是常，又无主宰作用，故此中本无我，末那识于此执取为我，自然是虚妄（abhūta）。种种烦恼由是以生。首先，直就此本无我在的种子而执为我言，只是无明在泛滥起用，此是我痴，是烦恼的根本。（注三四）此无明起用的结果，可从三面来表示：末那识执此具体生命的过去现在未来所遭遇的东西的种子为我，此具体生命仍只是根身识三者和合的结果，此中亦无我在，执其所遭遇的种子为我，而起我见，只是一妄见。（注三五）恃此我见的我而起倨傲之心即是我慢。（注三六）耽着沉溺于此所执的我即是我爱。（注三七）要注意的是，末那识的这痴、见、慢、爱的几种我执的起用是不自觉察的事，（注三八）因末那并不属于意识一层的心，而是下意识层的，但它可作为意识经验起用的基础。这好像在上面所说过的一样，我意识到我相而生种种迷执时（我

痴我见我慢我爱），末那的下意识的我执早已隐伏于其中，作为意识具体显现我相的所依了。

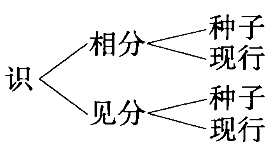
意识凭借末那识的我执为基础，具体地起我执，显现我相，生命即追逐此我相而纠缠于其中，但此我相本是虚妄而非真实，生命由是流转生死，永无了期。（一如人之追逐自己的影子，影子本是虚而非实，故此追逐必是永无结果的。）

八识的迷执作用说至此。

丁　识是虚妄的本体

依唯识宗所表示，八识的迷执而生种种烦恼义是如此。它的必须被转（被转成智），是一定的。因佛家立教的目标，自始即要把众生自虚妄的苦海中引渡过来，而上达一真实的清净境界。唯识宗自然也不例外，在这方面我们也不想多作讨论。不过，有一点要说明的是，以上的陈述，主要是从主观生活一面就识之为一心理学的妄情妄执而起种种烦恼言，其虚妄性较亲切，而转识的要求也强烈得多；但除此之外，亦可从另一方面言识的必须被转，这即是从客观方面就识之为一虚妄的本体言。以下即就此点略作讨论。

上面已说过唯识宗把识提炼为一本体宇宙论观念，又据



这一关系，逻辑地便可得到唯识（vijñapti-mātratā）的结论。（注三九）但所谓唯识的“唯”（mātratā），是有限度的，而作为“胜义有”的识的有，亦是有条件的，因它仍是依他起。（“唯”与“胜义有”义参考注三九。）《成论》谓：“诸心心所依他起故，亦如幻事，非真实有……若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。”（注四〇）按心心所即识（此处言识当就现行一面言，不就种子言）。识本身仍是依他起，仍是可拆散的。可拆散便不是常，不是一。其有，严格地说，实只是现象上的有，故“如幻事，非真实有”。（注四一）

而这非常非一的所谓本体的识，更是虚妄的。这可先从它变现为相见而显出活动义说，再就此活动表现于主观上只造成妄情妄执的盲动（无自觉方向的活动）来表示。就识的本体的自己言，它只是一活动义的形式，本无所谓相分与见分的，但相分与见分的变现，是它显现它自己的一必经的分化过程。（注四二）在它分化变现相见二分的这一过程中，活动的意义便很明显透出。且这活动义，形而上地先于世界之有与自我之成，而作为世界与自我的基础，因后二者是相见出现后的事。故就此点言，唯识宗实有把存有收摄归活动这一基本倾向，而显出其唯心论立场，此中固亦有其精彩处。（注四三）但问题却在，这活动义的本体，自身却是虚妄的。这须从它在主观方面表现出妄识而造成种种虚妄来了解，这我们在前面已有详细讨论。因就客观方面说此识的虚妄，总不大好说，而此识在主观方面既表现为虚妄，则我们亦常可说此识在客观方面作为一本体亦是虚妄，因二者实非二而是一，只是就不同分际而言故。故识虽是一活动的本体，但却是虚妄的，其活动亦只是一盲动，不是理动（理性地动，依理而动），不表示自觉方向。

虚妄的本体只能由盲动而作妄法的所依，不能作净法的所依。真实的本体固然要是活动的（此活动义可具体地由生起万法的功能来规定），否则它便不能生起万法，不能呈现其自己于万法中，而无真实义，但它亦必须是清净的，这样才能依理而动，生起净法。

我们可以这样说，对真实的本体（活动的与清净的）的肯认，是实现人生理想的实际生活方面的必然要求。因为惟其如此，一切起自自觉努力的修持行为才有旨归，其价值才能真正地被肯定。否则种种修持只成为一种茫无目标的意志训练，其崇高价值亦不能由真实的本体来定住，这些不必多说。唯识宗即在此意义下，要求转识成智，冀于识之外，企求一清净的本体。（此即真如［tathatā］。但唯识宗的真如，依唯识家的理解，能否算是真实的本体，颇成问题，后面有论，此处不多说。）

至是，我们可对这第一部分所讨论的主旨，即是唯识宗何以要求转识成智一问题，作一简单的概述：就主观方面言，唯识宗的识是一种迷执烦恼根源的心理学的妄情妄识；就客观方面言，它又是一虚妄的只能

造成盲动的本体。此二方面皆要求将虚妄的识转而为清净的——这依唯识宗所表示，即分别是“智”（主观方面）与“智或真如”（客观方面）。智是能观，但亦有能生的胜用（见第二部分言大圆镜智的胜用），故它不但有主观义，且有作为万法（清净的万法）之本的客观义；真如是所观的客观的理。主观方面是转识成智，客观方面是转识成智或真如。通常只言主观方面的意思，这是因为说转主要是心上的事，从心上说较为亲切，客观方面则不大好说，故以主观方面为主；实则客观方面的意思亦当包括在内，因主客就究极言，是一而非二，故此转它亦转（但唯识宗的智与真如却是二而非一），此中自有很多问题，不多论。（注四四）我们在下面说转识成智，主要亦偏就主观义说，但这并不表示没有客观的意义。

第二部分　理论方面如何转识成智——唯识宗所表示转识成智的意义

跟着我们要讨论第二问题，这即是理论方面如何转识成智的问题。我们之所以要讨论这个问题，是因为上面已得了这样的一个结论：依唯识宗，识是必须要被转的，由是跟着即出现这样一个问题：如何转法。此即我们现在要讨论的。特别要说明的是，这里说如何转识成智，是只就理论方面说如何的，而不就实践的修行方面说（原因见下面），虽然一般似都把“如何”就实践的修行方面来了解。故它的另一表示即是唯识宗转识成智的意义（主要指理论意义）问题。为避免引起误会，又由于就这样的表示来讨论比较好说，故我们下面的行文脉络，即顺着“唯识宗转识成智的意义”的讨论方式来表示。

对讨论唯识宗转识成智的意义一问题可从两方面来说，一是一般地说，二是理论地说，而自然以后者为重。这里即就此二面来讨论。现在先略说前者。

甲　转识成智的一般义

就一般意义说转识成智，得先从转依的意义说起，因转识成智的意

义即从转依中显。按转依（āśrayaparāvṛtti）即转虚妄的染污的为真实的清净的，（注四五）但这只是形式地泛说如此。要具体了解转依的意义，则莫如从其要素方面看。《成论》师谓转依有四要素：第一是能转道，即无漏种子；第二是所转依，即能转的无漏种子转舍染法转得净法所依的东西，此即阿赖耶识与真如（阿赖耶识为所转依，因它摄藏无漏种子，这在第三部分讨论唯识宗所表示的转识成智的可能性中有述。至于真如，何故亦是所转依呢？依《成论》师，因真如是迷悟依，由此能作迷悟根本，迷真如则染法生，悟真如则净法生，故真如亦可说是生死与涅槃的所依，此可参考注四五）；第三是所转舍，即是二障、有漏法和劣无漏种子；第四是所转得，即是所显得的大涅槃与所生得的大菩提。（注四六）故具体言，转依即是藏于阿赖耶识中而作为能转者的无漏种子，依真如为迷悟所依的原则，转舍二障、有漏法和劣无漏种，转得大涅槃的境界，而以大菩提智观之，是一种修持活动。而大菩提即是由转识而得的四智相应心品，具体地说，即是由转五识而得的成所作智（kṛtyānuṣṭhāna-jñāna）相应心品、转第六意识而得的妙观察智（pratyaveksanika-jñāna）相应心品、转第七末那识而得的平等性智（samatā-jñāna）相应心品，和转阿赖耶识而得的大圆镜智（ādarśa-jñāna）相应心品。（注四七）故转识成智可说即是转掉虚妄染污的识而转得真实清净的智。这亦即是对“如何转识成智”一问题的笼统答案。

乙　关于智

这即是转识成智的一般意义。跟着即讨论转识成智的理论意义，由此表示出如何在理论方面转识成智。首先得对唯识宗言智（jñāna）的意义确定一下，因这对了解转识成智的意义，很有帮助。（本来，如上面所述，转识成智是主观方面的表示，转识成智或真如是客观方面的表示，既要确定智，亦当兼确定真如。但由于一方面我们在讨论智时，已略及真如，另外我们在后面讨论唯识宗转识成智的可能性的理论困难中，对其真如有详细的述论，故此处不重复。）

这里我们有两点得先说明一下。第一点是唯识宗的智并不是众生现

成地具有的，而是要经过五位修持的工夫过程而转得的，这即是转识成智的修持过程，故对智和转识成智的了解（具体的了解），本是修持中的事，我们现在并非要修持而转识得智，故对此二者的了解，只能形式上就其意义而了解之（一如依康德，其智性直觉亦只能就其意义而了解之），虽然其意义很清楚，但这样了解总是一限制。因此，我们在后面讨论智与转识成智时，亦只就其理论意义方面而讨论，而不多涉及修行方面的问题，我们在这部分标题为理论方面如何转识成智，亦因此之故。另外，常我们说智时，是就智自身或四智的共相而言，但唯识宗诸论典中，似未有这样地对智作详尽的论述，反而单独对各种智的论述则颇详。故我们在讨论智的意义时，主要就四智中较重要的（根本的）大圆镜智而讨论。这样来对智作了解自然亦是可以的，因四智本来不是隔绝的而是可通的，是一体（智）的不同胜用的表示。

第二点是要对识、净识、智和智相应心品四概念分辨一下。《成论》家在表示这四者方面，似有不大措意之处。首先就识与智言。按识是心义，有体义（虽然识只是依他起），而其起用或行相即是了别（虚妄分别），这我们在上面已有表示，故了别是虚浮于识上的一种作用。智的情况亦常如是，它自身只是一种胜用，是虚浮的，它必须有所依附的东西，这即是净识，这亦是《成论》的意思。《成论》在阐述末那识时引诸论谓："转第七识得平等智，彼如余智，定有所依相应净识。此识无者，彼智应无，非离所依，有能依故。"（注四八）余智即其他三智。故四智都有其净识为体，四智即依之而显其胜用。在这方面，《成论》的说法是不错的。在未转识前，识是虚妄，其了别亦是虚妄，在转识后，识转为净识，净识是清净，故虚浮于其上的智亦是清净。这亦是《成论》所意含。

但问题在《成论》于此又提出智相应心品，颇使人有淆乱之感。上面曾说智相应心品由转识得，在这意义下，智相应心品当相当于净识。但智相应心品一概念，若不是误设，则它自身亦应有其意义。即是，说智相应心品，即表示智之外，有一心品与之相应，这相应显然是就心王心所关系的相应言。若如此，则智当是心王，智相应心品当是心所；或智是主而智相应心品是附。这都是可逻辑地由智相应心品一概念中分析

出来的。但这与上面《成论》自身的意思又不符。因上面已明示智相应心品相当于净识，而智既是虚浮于净识上的胜用，则亦当是虚浮于智相应心品上的胜用，这与智为主而智相应心品为附的意思，如何能相符顺？《成论》原来诸义，本来颇顺通，凡此疑难，都是由智相应心品一义所引起，此“相应”之义，易使人起误解。故改称智心品，或直称净识，较佳。

这里还有一使人淆乱之处。《成论》既施设智相应心品一概念，来指谓由转识而得的净识，但它有时又以“智”来代替智相应心品。如谓：“如是四智相应心品，虽各定有二十二法，能变所变种现俱生，而智用增，以智名显。”（注四九）这样，尤易使人淆乱智与净识的分际。

尽管如此，一般仍用智来表示净识与智相应心品。这若就不太严格要求言，仍是可达意的。我们这里仍依一般用法，仍说转识成智，但其中的智，应该是指净识而言，智只是虚浮于其上的胜用。这是要说明的。

丙 大圆镜智

以下我们即通过对大圆镜智胜义的了解，以显出唯识宗言智的胜义。

我们主要就行相和略就所缘来说。《成论》表示大圆镜智的行相谓：“此心品离诸分别，所缘行相，微细难知，不忘不愚一切境相，……无间无断，穷未来际，如大圆镜，现众色像。”（注五〇）又表示其所缘谓：“有义但缘真如为境，是无分别，非后得智，行相所缘，不可知故。有义此品缘一切法。《庄严论》说，大圆镜智于一切境不愚迷故。《佛地经》说，如来智镜，诸处境识众像现故。又此决定缘无漏种及身土等诸影像故。……”（注五一）要了解大圆镜智的理论意义，最好借助康德的智性直觉（intellectual intuition）来了解，因二者都是超知识的胜能故。康德的智性直觉，虽云不能有于人心，只有于上帝（唯识宗的大圆镜智则可由五位修持渐次转得），但其意义是相当明确的。下面我们即在有需要处将二者作一比较来了解。（注五二）

先就行相一面言。按行相即是了别（知），这是唯识宗对识的一般理解，但其了别是在变现中说的，这在以上已有论及。智的行相，亦不妨借说

为了别，而其了别，自然亦有实现的意思（变现与实现都是非主客相对的，而是主直贯于客的，此直贯是创生的直贯。在识方面因是染污的虚妄的，我们说为变现，在智方面因是清净的真实的，我们说为实现，以为鉴别）。《成论》谓大圆镜智所缘行相微细难知，这是一定的，即未转得前的阿赖耶识，其行相所缘，亦何尝不是微细难知？因这都是超知识上的事。不过这种超知识的行相，亦总有可说处（所缘后面说）；它是“离分别”的，窥基《述记》引《佛地》云：“离我我所执一切所取能取分别”（注五三），这表示并无主客对立的认知关系，而是摄客归主的，所谓“不忘不愚一切境相”，但如何不忘不愚法呢？窥基《述记》谓：“不愚者，不迷暗义，由此如来名一切种智及一切智；不忘者，恒现前义，由此如来成不忘失法。”（注五四）应知普通的认知，是有限制的，即受时空限制，知此即不能知彼；知此时虽对此不暗，但却对彼暗，而此小彼大，此狭彼广，我们只能知小此而不能知大彼，故对彼此而成的“一”言，仍是迷暗。且纵能知此，亦只是静态地，主客对待地知此而已，而不能生此。但大圆镜智则不如此，它对一切境相的知，是就一切境相而知之，因它不在时空形式下活动（上面《成论》谓它是“无间无断”的，无间遮空间性，无断遮时间性），不必受时空的限制，故它不止能知个别的境相，且能知境相的全体，它实在是一切种智和一切智。而且，它知境相，即实现境相；即是，一切境相，在大圆镜智的观照下，都一一得其呈现，而不必待他缘，这是因为大圆镜智是“不忘境相”的。窥基解“不忘”为“恒现前义”，其意甚好，由恒现前义即可透露出大圆镜智实是一实现主体、实现原则。

大圆镜智的这种知的状态，与康德的智性直觉的知，非常相似。智性直觉不在时空形式下作用，不受时空的限制，这是很明显的，因这是感性直觉上的事。故智性直觉亦不止能知个别的境相，且亦能知境相的全体。另外，它知境相，亦不是静态地主客对待地知，而是能实现创生境相的，因境相的杂多，都可由智性直觉自身所给予。康德谓：“（智性直觉）它自身即能把它的对象的存在给予我们。”（注五五）又谓：“如果那所有在主体中作为杂多的东西是由自我自身的活动所给予，则内部

的直觉当是智性的直觉。”（注五六）即是此意。

再就所缘一面言。由上面所引《成论》原文，可知《成论》师一以大圆镜智的所缘只是真如，另一则以它能缘一切法。其实这二说皆可通，真如与一切法表示不能离的二层的所缘，二者合起来才是大圆镜智的真正所缘。我们在上面讨论大圆镜智的行相时，已知此智不但能知了个别的境相（个别的法），且能知了境相的全体（一切法），但知了境相的全体的什么呢？这即是在这些作为依他起的境相上去掉遍计执，而如如地知其为依他起的真实性，亦即是圆成实性，而圆成实性即是真如空理。（注五七）此中真如与作为境相的一切法是不能离的，因真如即一切法的真如故。

另外，大圆镜智在修行上亦有其意义。它性相清净，无一毫杂染，摄持无漏种子，自身即能生起种种功德。（注五八）这笼统地说，亦可解释唯识宗何以要把识转成这样的智。因这表示诸障的断除，尤其是烦恼的断除，但这总是修行上的事，此处不拟多作讨论。而就与智性直觉比较言，大圆镜智的这些胜能，康德虽未明言为其智性直觉所具有，但不必不为智性直觉所涵，而就其摄持无漏种子而生起无漏法一点言，智性直觉亦确有相似的功能，因它能自己给予杂多，而使之一一呈现，这即是上面所说的。

以上讨论了唯识宗言智的意义。我们所以用较多的篇幅来讨论，是要通过在其中所表示的智的胜用，和对真如意义的略及，加上第一部分对唯识宗言识的特殊义的阐述，以对转识成智的理论意义，有较好的了解，以解答如何在理论上转识成智一问题。下面即讨论唯识宗转识成智的理论意义。

丁　关于三性

对唯识宗转识成智的理论意义的了解，需通过三性观念和其相互关系来了解，而关键尤其在“转”一观念。故这里先略对唯识宗的三性（tri-svabhāva）的本义温习一下，再就“转”的具体意义来突显转识成智的胜义。而诸论师对三性说颇有异见（虽只是小异），我们这里的温习，

主要是顺守护法的见地。

按三性即遍计所执性（parikalpita-svabhāva），依他起性（paratantra-svabhāva），及圆成实性（pariniṣpanna-svabhāva）。三者分别是就心的或染或浮的活动而对诸法的表现言。（注五九）遍计所执性是能遍计的意识与末那识对由缘生的依他起的诸法，周遍计度，而起种种虚妄分别的一种执着活动。（注六〇）依他起性是依众缘而得生起的诸法，即众缘所生的心心所自体（即自证分）及其相见分，不管是有漏的抑或是无漏的，都是依他起摄。（注六一）圆成实性则是在依他起上，去掉遍计所执而直证我空法空所显的诸法的真实性，这即是真如（tathatā）。（注六二）

上面说，三性是分别就心的或染或净的活动而对诸法的表现言，今可据《成论》凌空地再加一句说，心如何由染的活动对待诸法，转成由净的活动对待诸法，即是转识成智。但这样说来笼统得很，一方面前后两活动的心的层次不同，而所谓对待，究竟如何对待法，这都要进一步加以规定。可以这样说，遍计所执性是心于依他起上起妄执，此时（时只是方便说，非表示时间义）的心自是染污的识心；而所谓对待，即对依他起的诸法，周遍计度起种种分别而妄执之，故对待即妄执义。而圆成实性则是心于依他起上不起妄执，而直证知其为依他为空的真实性真如性，此时的心常是智（即是以后要说的现起的无漏种子），或说为清净的识心；而所谓对待，即对依他起诸法，如其为依他起而证知之，故对待即证知义。至于依他起性，则是心依他缘而变现诸法，诸法即作为依他起（心自身亦是依他起）而为染识所妄执，或为浮识所证知，其心是那一性的心，而心对待诸法的变现，又是如何的变现，都是未定的，而要视乎它为染识所妄执抑为净识所证知而定，即是，若是前者，则其心是染的，其变现亦是虚妄的变现；若是后者，则其心是净的，其变现亦是清净的变现（说实现较好，见下）。而转识成智的意义，其关键即在心如何在依他起上，由遍计之而妄执为实有，转而为如其为依他起而证知其真实性的这一转中。如这一关键能通过，则心即能由染识转而为净识（智心），而依他起亦由染的变为净的，而遍计所执性亦不复为遍

计所执性，而变为圆成实性矣。这即是转识成智的理论意义。

戊 转识成智的理论义

以上我们只就《成论》意思凌空地通过三性及其相互的关系，约略表示出转识成智的意义，但由于为行文方便计，故对其中有些论点或观念都未有清楚的交代，而对所谓转（pravartate, vartate, 语根为 vrt，生起、活动之意），到底转些什么，如何转法，是谁转等问题，还未有具体的表示。我们下面即就此诸问题，作一一的交代和具体的讨论。

首先得对三性的性质重新作一检查，看心如何在这三性中活动，从而决定，所谓三性，到底是否可以在心的相当的活动的层次上并列为三，或当有另外的表示。因对这问题弄清楚，会给我们对转的诸问题的解答，有很好的提示。

首先看《成论》的一段原文："心心所及所变现众缘生故，如幻事等，非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫于此，横执我、法、有、无、一、异、俱、不俱等，如空华等，性相都无，一切皆名遍计所执。依他起上彼所妄执我法俱空，此空所显识等真性，名圆成实。是故此三不离心等。"（注六三）此中，心心所及其所变现是依他起，心只有一层活动：作为其自己——自证分，或变现为相见。而遍计所执和圆成实，则是心在依他起上，一则执我法有无一异俱不俱等，一则空此执而直证知其（识等即依他起）真性；即是，在依他起这一层心的活动上，心再有另一层活动，或是染污的（遍计所执），或是清净的（圆成实）。故就此而言（仅就此而言），三性并不是在心的相当的活动的层次上并列为三。因尽管遍计所执与圆成实二性可这样地并列为二（一是染污的，一是清净的），但依他起只是依他起，心在此中除了作依他起的活动外，并不如前者一样，在其上有多一层或染或净的活动。

这里我们不妨这样地权说：依他起是心的中性（无所谓染净）活动，遍计所执和圆成实则是心自己在这中性的活动中，再起一层或染或净的活动。（注意此只是权说，实则依他起亦不能有是中性的，亦不能这样地与其他二性分开。）

但这样理解自然是不够的，因我们忽略了依他起分别与遍计所执、圆成实的非异非不异关系一点。这当先从识与智的了别胜用说起，这又得回溯至唯识宗言识的特殊义。

我们在开首讨论唯识宗的识的意义时，已得这样的了解：唯识宗的识是分别就主观客观两方面说的，通过主客两方面的作用以完成其胜用（虚妄染污的胜用）。主观方面它是一妄情妄识，其具体显现即是了别作用，所谓虚妄分别。客观方面则是一本体宇宙论的东西，其具体显现即变现为相见二分。但识的这主客两面的作用并不是分开的，而是打成一片的，故虚妄分别即在变现中作虚妄分别，而变现即是虚妄分别的变现。即是说，存在地“无变现”的虚妄分别是没有的，存在地“无虚妄分别”的变现亦是没有的。“无变现”的虚妄分别或“无虚妄分别”的变现，实只有概念上的意义。

识的这两方面的作用及其相互关系，倘若用三性来表示，则虚妄分别即是遍计所执，变现即是依他起。虚妄分别既与变现有打成一片的关系，则遍计所执亦当与依他起有打成一片的关系。即是：心作遍计所执活动时，同时（非时间义，以下同）即依他缘而生起相见二分，心依他缘生起相见二分，同时即对之起遍计执。依他起绝不是“只是依他起”，遍计执亦非时间地在依他起后，再行遍计。二者既一方面打成一片，而依他起又仍是依他起，遍计执又仍是遍计执（不同分际言故，各有其用故），我们即在这义理下说依他起遍计执“非异非不异”。（注六四）这样理解，在《成论》中似未明文地这样表示，但这是我们依据《成论》家对识的如是表示而推论得的结果，故亦不会违《成论》的原意。下面说圆成实与依他起的关系，亦是如此。

从识说下来而言依他起与遍计执的关系是如此，从智说下来而言依他起与圆成实的关系亦当如是。我们在上面讨论唯识宗大圆镜智的意义时已表示：大圆镜智知了境相，同时即实现境相，其对境相的知了与实现（就给与境相以存在性而言，我们说实现，就此言，其意相常于识的变现。但识在这方面的作用是虚妄的染污的，而智的作用则是真实的清净的，为简别起见，我们说识变现而说智实现）的关系，常与识方面一样，

是打成一片的，而性质则有真实的清净的与虚妄的染污的差别。

倘若以三性来表智的这两方面的作用及其相互关系时，则智的真实了别即是圆成实，而智的实现即是依他起。而圆成实与依他起的关系，亦当是打成一片的，即智依缘实现依他起的境相，即如实了知其为依他起，不起种种遍计。而智如实了知依他起的境相时，即依缘而实现之。故依他起与圆成实亦非异非不异，这在《唯识三十颂》及《成论》中有明说。（注六五）

由是，依他起与遍计所执，依他起与圆成实，分别有非异非不异的关系，这关系是在心的不同活动下表现的。心若作虚妄染污活动，则表现为识，而分别起遍计所执与依他起的活动，但此中的依他起是染的；心若作真实的清净的活动，则表现为智，而分别起依他起与圆成实的活动，此中的依他起则是净的。（注六六）故依他起可有两种：染污依他与清净依他。而亦只有两种，因依他起必连着遍计所执亦连着圆成实而起故：不是连着遍计所执而起，则是连着圆成实而起，这我们在上面已表示得很清楚。唯识宗一般连着识上说的依他起，是染污依他，这在《成论》论三性时，有所提及，至于清净依他，在论三性中亦有所表示。（注六七）甚且把清净依他说成是圆成实，这就某些义理言，是可以的。（注六八）

至是我们可对在上面所问的问题，即是三性是否可以在心的相当的活动的层次上并列为三的问题，有一明确的答复。我们的答案是否定的，即是，三性只表示心的虚妄染污与真实清净的两种不同的活动，这二种心的活动是在一相当的层次的，说在相当的层次即是，心在这两种活动中，皆顺着即依他即遍计（圆成）或即遍计（圆成）即依他的同一形式而表现，虽然性质不同。故三性只表示心的两种相当的活动，即只在心的相当的活动的层次上并列为二，不能并列为三。此中的关键在三性各各存在地是无独立意义的，依他起与遍计所执或依他起与圆成实皆存在地有非异非不异的关系。具体言之，遍计所执与圆成实必须与依他起（染污的与清净的）打成一片，不能离依他起而独在；而依他起亦不能独在，必须与二性打成一片。故三性虽在观念上表示三种活动，但实际上，依

他起是析分为二而存在的，而染污依他又必与遍计所执合，清净依他又必与圆成实合，故三性只表示两种活动。

至是我们可很简单而具体地表示转识成智的理论意义。三性只表示心的两种活动。在染污活动方面，心即依他即遍计，或心即遍计即依他；在清净活动方面，心即依他即圆成，或心即圆成即依他。前者是识的活动，后者是智的活动。转识成智即是心如何由即依他即遍计、即遍计即依他的染污的识的活动，转而为即依他即圆成、即圆成即依他的清净的活动。而转亦在如何在依他起上，远离（伏除）遍计所执而证圆成实中显。当然此中的依他起，并非是同一义的：在遍计所执中的依他起是染污依他，在圆成实中的依他起是清净依他。而所谓证圆成实，即证真如。就作为理言，圆成实性即是真如。这我们在讨论大圆镜智的所缘时已说过。

己　所转与能转

就理论方面说如何转识成智是如此，若就实践方面言，则要经过一艰苦的五位修持入住唯识的工夫阶段，这我们会在后面有附带的介绍。以下我们再就转而略论所转与谁转二问题，通过前者可将“转”一观念有进一步的规定，从而对转识成智有具体的了解，通过后者则可过渡至下面第三部分。

我们说所转，表示亦有非所转的。若能把握到非所转，则对所转当有更好的了解，我们即循此而进。上面说，转识成智即是心如何由即依他即遍计、即遍计即依他的染污的识的活动，转而为即依他即圆成、即圆成即依他的清净的智的活动。前者与后者之别，是心的活动内容在性质上的差异，即一为染污一为清净；而在心的活动的方式方面，则无所改变，即是，所转得的智仍有依他起，而其了别与实现作用，仍是打成一片的。这是因为识的原有的这两方面的活动方式，确有精彩处，亦即是唯识宗的识的本体宇宙论方面的理论，确有其精采处。此处不便多谈，而在附注中及之。（注六九）

最后略及转识成智是谁转一问题。上面曾提到过心，但心是一笼统观念，它既可以说是被转，也可以说是能转，故说心是不够的。依唯识

家言，真正在转识成智中作能转者，是无漏种子。这在唯识宗诸论典中，说法最为普遍，不复一一征引。而转识成智的在依他起上去掉遍计所执而证圆成实的义理，用无漏种子来表示，即是从有漏现行的减杀，有漏种子的伏断，转为无漏种子的现起，无漏现行的增长的过程。有漏种子若现起，则心即是识，而即遍计即依他，即依他即遍计；无漏种子若现起，则心即是智，而即圆成即依他，即依他即圆成。这在义理上都是很清楚的。但问题在，如何才能使有漏种子不现起而无漏种子现起，以达到转识成智的目标呢？这除了在行为上实践所必需的修持工夫外，还得在理论方面，建立一无漏种子现起（的可能性）的完整理论，作为实践方面的依据。唯识宗即在此提出其无漏种子的本有与待正闻熏习而现起的成佛理论，这即是我们跟着要讨论的。

第三部分 转识成智如何可能——唯识宗所表示转识成智的可能性

到目前为止，严格来说，我们实在尚未进入对本文的主题的正式的讨论。以上两部分，花了那么多篇幅，所说的仍只是对讨论本文主题的一些交代的说话，但这却是必需的交代。因这所讨论的，是转识成智的为何与理论上如何的问题，并附有唯识宗的识的本义及其八识理论的成就，和唯识宗言智的胜义等的讨论。通过它们，可略知唯识宗转识成智的确义，并从唯识宗对转识成智的要求的急切，而得知其转识成智理论的重要性；又从其八识理论的成就，及其转识成智理论的重要性，略窥倘若其转识成智理论有困难时（实有很大的困难），其理论体系的精彩与限制何在。这些都可对下面对主题的讨论，有很好的帮助。而唯识宗名相繁多，在有关地方作必要交代，亦是必须的。现在我们就主题说。

我们在本文开首曾这样地表示：本文的用意，在对唯识宗的成佛理论，即转识成智理论，作一检查，点出其理论上的某些困难，并从理论与历史两方面提供一消解之道。其中的成佛理论，或转识成智理论，具体言之，即是对成佛可能性的确立，或对转识成智可能性的确立；对它作一检查，即是要看看它能否真正地被确立。这样说是因为，当我们问唯识宗转识成智如何可能时，其关键即在看它对转识成智的可能性，如何确立。成

佛可能性逻辑地是使成佛可能的，但这只是从概念上分析出是如此，并不表示它即能作为实践上修行上的理论根据。要使它能作为实践上修行上的理论根据，它必须好好地被确立，真正地被确立；能如此，它才是真正的成佛的可能性，能作为实践上修行上的理论根据，而不只是一概念。但成佛可能性当如何而确立呢？它必须依循理论上必然可能有与必然可能实现两方面来确立。前者是成佛可能性的本有问题，表示理论上的必然可能性；后者则是成佛可能性的实现问题，表示理论上的必然可能实现。由是二者使成佛为一理论上必然可能的事。而我们强调必须兼就此二面来确立，亦因此之故。至于如何具体地就此二面来确立成佛可能性，我们在后面讨论转识成智理论困难的消解中有详说，此处不多及。

唯识宗对其成佛可能性，或转识成智可能性，亦可以说是依循这两方面来确立的。虽然唯识家未明显地如此说，但可由其说法的理论分析而得。本文即依这样的理论脉络而讨论，即先看唯识宗自己所表示分别对其成佛可能性（转识成智可能性）在理论上的必然可能有与必然可能实现如何确立，继而对这样地确立成佛可能性，理论上有些什么困难，作一评论，最后引出对成佛可能性当如何真正地确立的讨论，而以从历史上找一些例证作结。

我们在这部分所要讨论的，是唯识宗自家对成佛理论的最基要问题——转识成智如何可能——的解答，看它如何在理论上的必然可能有与必然可能实现，确立其转识成智的可能性。故即标此部分的副题为：唯识宗所表示转识成智的可能性。

甲　无漏种子本有

先看唯识家如何在理论上确立其转识成智的可能性的必然有。在这方面的意义，上已有所及，更具体言之，即是通过对成佛可能性的确立，此确立是理论上本有的确立，由此保证成佛可能性在理论上是必然可能有的。唯识家即在此提出无漏种子本有（注七〇）一命题，并加以论证，使它能被建立为“在理论上可能保证转识成智的可能性是必然可能有的”之原则。（注七一）

首先我们看唯识宗对无漏种子本有一命题的提出。这又得从种子的本有说起。上面已提到过，所有种子都摄藏在第八识的阿赖耶识中，而阿赖耶识是众生无始时来即有的，它无始时来即摄藏所有的种子。《摄大乘论》所引《阿毗达摩大乘经》的颂，所谓“无始时来界，一切法等依”（注七二），即是此意。但这些种子，是怎样地有于阿赖耶识中呢？换言之，就有或出现言，这些种子是什么样的种子呢？正宗《成论》家的护法，即在此提出种子就其出现或有言，分本性住种与习所成种二类。前者是无始来在阿赖耶识中法尔而有的，自然而有的，故是本有。后者则是无始来由无量数的现行法所熏习而有的，故是始起。（注七三）而种子自身，就其性质言，又有有漏与无漏之别（有漏中又有有漏善有漏恶之别），故有漏种与无漏种，实分别有本有与始起的分别。（注七四）即是，有本有的有漏种，始起的有漏种；又有本有的无漏种，始起的无漏种。

按《成论》家对种子是如何地有，即是本有抑是始起，有三种说法，前二种说法一以种子为唯本有（注七五），一以种子为唯始起（注七六）。护法的兼种子本有与始起义，是第三种说法。他以为前两种说法，皆有问题。因为，倘若种子只是本有，则表示无始起，由是则无新熏的种子，即种子不由熏习而生得，由是七识作为阿赖耶识的因缘而熏生其中的种子的义理便不能建立，即是七识与阿赖耶识的同时因果关系便不能成立。（注七七）这在护法看来是不能接受的。（注七八）又倘若种子只是始起，则有为无漏的净依他起的种子便无由而生，因无漏善种总不能由有漏法熏习而得故，故这亦是不可接受的。（注七九）由是护法得了这样一个结论：有漏种子无漏种子皆可有无始来即本有的，亦可有由熏习而生起的，这即是上面所说的。

种子虽有本有的与始起的，但我们这里讨论的是本有方面的问题，故暂不管始起方面的问题。（注八〇）而本有问题中，有漏种子的本有是无关重要的，因它只能现起而生有漏法，这与成佛或转识成智的纯粹清净无漏法不相干，我们亦不管它。我们所要注意的只是无漏种子的本有问题。护法即在此，在论证得种子可有本有之后，特别对能真正作为转识成智可能性的无漏种子的本有，作这样的肯认：“诸有情无始时来有

无漏种，不由熏习，法尔成就，后胜进位，熏令增长，无漏法起，以此为因，无漏起时，复熏成种。”（注八一）

乙　“本有”是经验义

以上是对唯识宗自家对其无漏种子本有的提出的描述，跟着我们即讨论这无漏种子的“本有”，是哪一层意义的本有。前者本来是很简单的，但要问此本有的意义的层次时，问题便比较复杂。因唯识宗提出无漏种子本有一命题，目的是要在理论上确立转识成智的可能性，由此保证转识成智的可能性在理论上是必然可能有的。它的要求是如此。至于要看它能否达到预期的目标（这是我们在下一部分要讨论的），则先得弄清楚其转识成智可能性即无漏种子的本有，是何意义的本有一问题。由于这仍是属于唯识宗对转识成智如何可能一问题的解答的讨论内容，故我们即在这里讨论。

要解答无漏种子的本有是何意义的本有一问题，则先得对本有的可能意义，作一阐述。按本有的可能意义，可就两方面言，一是经验的（empirical），二是先验的（a priori），或是超越的（transcendental）。（注八二）亦只能就这两方面言，因经验的有与先验的有，已穷尽“有”的全体。经验的有是实然的存有，先验的有则是实然存有外的存有，超越的有则是先验的有而可作为经验的有的可能条件，是先验的有的再加一规定（参考注八二）。故无漏种子本有，或是经验的本有，或是先验的本有，这是存有论的表示；知识论的表示，则是“无漏种子本有”一命题，或是一经验命题，或是一先验命题。

但如何决定无漏种子是经验的本有，抑是先验的本有呢？即是，如何决定无漏种子本有，是一经验命题，抑是一先验命题呢？

要决定一命题是经验的抑是先验的，可从它有无必然性与普遍性（necessity and universality）两条件来决定（实两条件即是一条件，因二者是必然相涵；有必然性的必定是有普遍性的，有普遍性的必定是有必然性的）。具体言之，经验命题因只由经验的归纳而得，故只有比较的普遍性，而无绝对的普遍性，亦即只有或然性（即使或然的或然率很高），

而无必然性。先验命题则是不依于经验，而先验地在思想中被思想为必然的，故它自身有必然性，亦即有普遍性（绝对普遍性）。故我们即可以是否具有此二要素为标准，来衡定一命题是经验的抑是先验的。即是，倘若该命题具有普遍性与必然性的话，则它是一先验命题，否则，它只是一经验命题。（注八三）

现在我们即略依此决定原则，来衡定唯识宗无漏种子本有是哪一种命题，从而决定其无漏种子本有，是哪一层意义的本有。

要说明的是，这里所要检查的“无漏种子本有”一命题虽上要是护法所确立的，但对本有的意义，各家的了解当是一致的，因诸论师所争论的，原只是种子是唯本有抑唯始起抑兼本有始起的问题，而不在本有的意义问题。故我们在下文引护法以外的其他论师的说法以看其本有义，此义亦常为护法所容许。另外，说“无漏种子本有”是只就无漏种子而判断其为本有，这与说“种子本有”的就种子而判断其为本有，虽所判断者的范围不同，但二本有义当是相同的。因唯识宗自始即将有漏种子无漏种子混合在一起说，而以“种子”（bīja）一名概括之。

以下我们先讨论持种子唯本有的论师的种性说，看它在什么立场或依哪一种思想方向而说无漏种子本有，由此即可知其无漏种子本有的本有的确义。

持种子唯本有说的论师谓：“诸有情类无始时来，若般涅槃法者，一切种子悉皆具足，不般涅槃法者，便阙三种菩提种子。”（注八四）案菩提种子即无漏种子。这里把有情众生分为两类：可入涅槃（nirvāna）的与不可入涅槃的。前者因可入涅槃，故本有无漏种子，后者因不可入涅槃，故本无无漏种子。不可入涅槃的不能变为可入涅槃的，故无漏种子不能由新熏，而只能是本有的，由是有漏种子亦常只能是本有，由此而证种子唯本有说。不管这样的论证是否有效，但它须先确定众生无始来即有可入涅槃者与不可入涅槃者。因而我们的问题即是：如何能说众生有可入涅槃者与不可入涅槃者？如何决定哪一众生可入涅槃，哪一众生不可入涅槃？即是，把众生这样地分为两类的根据在哪里？此中除根据对各众生目下的种种不同状况的观察外，实别无他途。即是，通过对

众生的种种现状（有是佛［Buddha］，有是菩萨［bodhisattva］，有是声闻［śrāvaka］，有是凡夫［pṛthag-jana］，有是一阐提［icchantika］等）的观察，而判断众生有可入涅槃的与不可入涅槃的两类。由是而推断出种子唯本有一结论，如上所示。这样地根据对实然存有的观察而说种子本有，自与普遍性必然性全不相干，故这样地说种子本有，只是在作经验的肯定，只是一经验命题，其本有亦当是经验义。

持种子唯本有论者更标出种姓观念，以证立无漏种子本有说。彼谓："又诸有情既说本有五种性别，故应定有法尔种子，不由熏生。"（注八五）案五种性别即声闻、缘觉、如来、不定、凡夫。但如何能说有情本有五种性别呢？此仍不离实然的观察立场，故这样的肯定只是经验的肯定。

持种子唯本有说者又引契经谓："一切有情无始时来有种种界，如恶叉聚，法尔而有。"（注八六）又引《瑜伽师地论》（*Yogācāra-bhūmi*）谓："诸种子体无始时来，性虽本有，而由染净新所熏发。"（注八七）这是就种子本有言，但仍离不开观察，故仍在作经验的肯定。

以上是就持种子唯本有论者的对无漏种子本有和种子本有的肯认言，这些命题都是经验的命题，故其本有义亦是经验的。如上所说，此本有义当亦为护法所容许。以下我们即直就护法（或护法论者，以下回自己的说法），以看其本有的意义。

护法以种子有本有者谓："一者本有。谓无始来异熟识中法尔而有，生蕴处界功能差别。世尊依此说诸有情无始时来有种种界，如恶叉聚，法尔而有。"（注八八）众生无始来在其阿赖耶识中即法尔而有有漏种子与无漏种子，这些种子是生起五蕴、十二处、十八界各各功用能力差别不同的缘因。这样地说种子本有，纯是生物学地从无始时来即有如是如是实然说下来，其法尔亦是实然地如是如是法尔。亦由于这法尔如是如是的实然，各众生的蕴处界功能差别即由其决定。此中全部都是如是如是的实然的事，而并无毫不当如是的应然的理在。而何以会是法尔地如是如是实然，亦是不可解的（若硬要追寻其原因，则亦只能说无始时来即法尔如此，但无始时来是无止境的，这样说的原因实等于未说）。说

者之说其如是如是，亦只是因观其如是如是而说为如是如是。这样地说种子本有，自然亦只是对实然的东西作一经验的肯定，其本有义亦是经验义。

若直以有无普遍性必然性为标准言，则只凭观察而知而说一切都是经验地如此如此，都是法尔地实然地如此如此，这自然是可以的。（但这“一切”亦只能是在观察范围内的一切，仍是部分中的一切，非整全的一切。）但徜若观察到有不是法尔地实然地如此如此的，而是法尔地实然地如彼如彼的，而说法尔地实然地非如此如此，亦常是可容许的。由是说种子本有，不必有普遍性与必然性（因它亦容许非本有故），故这样的命题不是先验的，而是经验的；即其本有非先验义，而是经验义。

以上是就护法一般地说种子本有而论其本有是经验义。下面看护法如何单独地说无漏种子本有。护法谓：“诸有情无始时来有无漏种，不由熏习，法尔成就。后胜进位熏令增长，无漏法起，以此为因。”（注八九）此处仍是顺着无始来法尔成就的说法，仍是生物学的说法，其有无漏种子的有（本有）是经验地有可知。

由以上可知，《成论》家一般地说种子本有，或单说无漏种子本有，不论是持种子唯本有论者的说法，抑是兼种子本有与始起的护法的说法，其本有义都是经验义，而非先验义。

实《成论》家之所以把种子的本有（尤其指无漏种子的本有）说为是经验义的本有，是不难理解的。因唯识家（包括《成论》家）自始至终即把种子理解为习气，为势用（此是唯识宗的一般说法，不复一一征引），为实然上的东西。笼统地用儒家的观念来表示，种子是气上的东西，而不是理上的东西。气上的自然是经验的。即摄藏种子的阿赖耶识，其为所有有情众生所本具有，即是本有，是无问题的，但阿赖耶识的本有，仍是经验义的本有。《摄论》所引《阿毗达摩大乘经》偈颂“无始时来界，一切法等依”（上面已征引过）的阿赖耶识的有的肯认，亦只是一经验的肯认（此中界字作因解，解为因亦较合原意），故阿赖耶识的有，仍是经验的有，不是先验的有。这些因非本部分的主题，此处不多及。

以上是介绍唯识宗自家所表示的理论上确立成佛可能性，亦即转识

成智可能性的必然可能有，而提出作为成佛可能性的无漏种子本有一命题。但此命题，据上面讨论所得，实只是一经验命题，故此中的本有义，亦只是经验上的本有。

丙　无漏种子的现起

下面继看唯识宗如何在理论上确立其转识成智的可能性的必然可能实现。这方面的意义，我们在这部分开首时亦已略有所及，今更具体言之。理论上确立了转识成智的可能性的本有（倘若能真正确立的话），可保证转识成智的可能性在理论上是必然可能有的。但只是止于理论上的必然可能有而已，此必然可能有只是一形式的有，它不必理论上必然可能通过实现而表现它自己。即是，理论上必然可能有，并不表示理论上必然可能实现。要保证理论上必然可能实现，必需倚靠另一原则。唯识家即在此提出无漏种子待缘（正闻熏习）而现起一原则，以确立转识成智可能性理论上的必然可能实现。（注九〇）

首先得从种子待缘现一观念说起，这实是诸法因缘生的具体说法。唯识宗即通过这两观念来解释万法的生起，此中极有其精彩的意义，通过它们可帮助了解唯识宗无漏种子待缘现的意义和何以这样说。但这究非本文的主题，故我们只能及于附注中。（注九一）由附注中所表示唯识宗的本意知，万法是由一定的条件（缘［pratyaya］）生起的，作为因的种子，是最重要的条件。但种子虽是最重要的条件，它必须要配合其他的条件，才能现起而生起万法。这即是所谓种子待缘现。依唯识宗，无漏种子是种子的一种（这由上面讨论种子本有中可见），而转识成智是万法中的一法（dharma）（所谓佛法）（到底作为转识成智可能性的无漏种子应否与其他有漏种子在同一层面并列为二类种子，和转识成智应否和其他法一样，在同一义理下并列为万法中的内容，都是有问题的，这在第五部分有讨论）；故要转识成智，亦要通过无漏种子的现起过程。种子既待缘现，无漏种子的现起，自然亦要待缘。这些都是没有问题的，我们认为亦是一定的，虽然我们不必同意唯识家对作为成佛可能性或转识成智可能性的无漏种子和作为佛法的转识成智的看法（如上所示皆有

问题者），但待缘现究竟是一生起的规律，是一形式的呈现规律，不一定要涉及内容的。

无漏种子要待缘现起，此既无问题，但问题在，它所待的缘，具体言之，是哪些缘，及这些缘是什么意义的缘？以下依次就此二问题依唯识宗的本意略作讨论。

这里有一点要说明的是，对了解唯识宗无漏种子待缘的说法，我们所据的仍是《成论》。《成论》诸师虽对种子（尤指无漏种子）本有有不同见解，但对无漏种子待缘而起的说法常是一致的。故我们所征引的材料亦不必一定要是护法的，即其他论师的说法当亦所容许。

《成论》先引《瑜伽师地论》统就种子的现起必需待缘谓："诸种子体无始时来，性虽本有，而由染净新所熏发。"（注九二）故种子现起要待的缘是一种熏习（vāsanā，pravṛtti，abhyāsa）。《成论》更单独提出本有的无漏种子，谓必需要受熏，才能现起。彼谓："四种性虽皆本有，而要熏发方得现行。"（注九三）按四种性即能生起净识而表现四智的种子，都是无漏种子。但这熏习是什么性质的熏习呢？《成论》谓此是闻熏习，彼谓："本有种亦由熏习，令其增盛，方能得果，故说内种定有熏习。……闻正法时，亦熏本有无漏种子，令渐增盛，展转乃至生出世心，故亦说此名闻熏习。"（注九四）此中兼说有漏方面的，但我们只注意无漏种子，其现起要待闻的熏习的缘。《摄论》又谓："入所知相云何应见？多闻熏习所依。"（注九五）亦此意。但这所谓闻熏习，是谁的现行的熏习呢？这可有两种，一是有漏的现行法，一是无漏的现行法。前者只是一般的师友的劝诫，或书籍的诱导一类，后者则专指圣言量，亦即佛的说法。有漏现行的熏习，因仍是有漏，与无漏种子类不同故，故不能真正地彻底地引生无漏种子现行，我们这里暂不管它。严格来说，真能引生无漏种子现行的，是闻佛的说法，亦即是正闻熏习，这是纯然的无漏现行法。这在《成论》和《摄论》中，亦数数有所表示。《成论》谓："无漏种子亦由熏习，说闻熏习，闻净法界等流正法而熏起故。"（注九六）所谓净法界等流正法，实即是具有正智的佛的从法界平等而流出的说法，即是佛的教法。（注九七）这所谓佛的教法，是现成的佛的说法，

而不是经书中所表示的佛的教法，因后者仍非真正的无漏现行故。《成论》谓：“……二所生得，谓大菩提。此虽本来有能生种，而所知障碍故不生，由圣道力断彼障故，令从种起，名得菩提。起已相续，穷未来际。”（注九八）圣道力即表示现成佛的出现。《摄论》于此更直接提出现成的佛的出现以熏发众生的无漏种子，彼谓：“随顺逢事一切诸佛菩萨。”（注九九）又谓：“得逢事无量诸佛出现于世。”（注一〇〇）

由是我们即得对第一问题的答案，即是，无漏种子现起所要待的缘，依《成论》和《摄论》所表示，是闻熏习，即闻佛法而起的熏习；而真正的闻熏习，是听闻现成的佛的出现所宣讲的教法，所谓正闻熏习。

丁 正闻熏习与他缘现

跟着即看这正闻熏习的缘是什么意义的缘一问题。这如同无漏种子本有的本有是何意义的本有一问题一样，是属于唯识宗对转识成智如何可能一问题的解答的讨论内容，故我们即在这里讨论。

首先我们看正闻熏习在四缘中是属于哪一种缘。正闻熏习属四缘之一，是一定的，这可从上面提到的诸法因缘生一观念而知。但它是属哪一缘呢？依《成论》对四缘的阐释（注一〇一），正闻熏习不属于因缘（hetu-pratyaya）。此中正闻熏习不是作为因缘的种子，是没有问题的。但似是作为另一因缘的现行，因佛的无漏现行，确可在众生的阿赖耶识中熏成种子，而作为此种子的因缘；正闻熏习是无漏的现行，因而似亦是因缘，但这是就无漏现行熏生种子说是如此，我们这里是单就本有的无漏种子的如何待缘而现起言。此中的因缘自是种子，故无漏现行非因缘，即正闻熏习非因缘。正闻熏习亦非所缘缘（ālambana-pratyaya），这是很明显的，不多说。正闻熏习亦非等无间缘（samanantara-pratyaya），因佛的现行识与众生的现行识非自己一类故。最后剩下增上缘（adhipati-pratyaya），正闻熏习当属于增上缘无疑，而这在《成论》及窥基《述记》中亦有所表示。《成论》以增上缘有三义，即有体法，有胜势用，和能于余法或顺或违（参考注一〇一）。此中虽未明示正闻熏习属增上缘摄，但在下面解释第三义的顺违用时，谓“此顺违用于四处转”，

所谓“生住成得四事”（参考注一〇一），即是，在此四事中，皆有增上缘于其中起用，而窥基《述记》在解释增上缘如何在得一事（案得即证得涅槃）中起用中谓：“得者，彼（按指陈那［Dignāga］）云三乘种姓为先，内分力为建立，外分力为和合，证得涅槃。内分如理作意等是也，外分佛兴世等也。”（注一〇二）此中佛兴世即表示正闻熏习。故正闻熏习属增上缘摄。

有一点要交代的是，由于诸法因缘生，对于转识成智或无漏种子现起这一法言，种子必须待缘才能现起，这些所待的缘，除了增上缘外，还有其他二缘的，即所缘缘与等无间缘。（具体言之，所缘缘是真如空理，因无漏种子现起表示转识成智的开始，转识成智即在依他起上离遍计所执而直观直证圆成实，圆成实即真如空理。等无间缘则是前念识，此前念识，倘若随之而来者是初念出世心，则此是前念妄识，倘若是初念出世心以后的出世心念，则其等无间缘是前念净识。（注一〇三）此处所说的当以前者为主。）通常我们只提增上缘，是因为增上缘较有决定胜力故。而增上缘中亦有很多种，不是只正闻熏习便够的，通常亦只提正闻熏习，亦以此较有胜用故。本文即沿此常例，于无漏种子待缘现起的缘中，只提增上缘，而于增上缘中只及正闻熏习。

现在再进一步讨论这增上缘的正闻熏习，是一种什么缘，由是而得知其缘起是什么意义的缘起。这又得先把缘的可能区分（非一般的类的区分），作一阐述。按缘可就两方面言，一是自缘，一是他缘，泛说即是对主观心而说的内在的缘与外在的缘。大抵亦只能就这两方面说，因自他可摄一切故。所谓自缘与他缘，具体言之，倘若该缘是超越地在主观的心方而已有其必然可能性的，则它是自缘，其起是超越的缘起。否则，即只是经验上的他缘，其起亦只是经验的缘起。前者表示在经验的实然的事之先（非时间义），在主观的心方面已有一种缘在超越地起用着，其可能性是必然的。后者则纯是经验上的事，其可能性只是一偶然。故严格地说，二者的分别是超越与经验两层的分别，并非在同一层面的区分，上面说的区分只是借说。本来有关自缘的问题，我们还有很多的讨论，这留待后面对唯识宗转识成智的理论困难的消解的理论方面的描述中再

说，此处只略点出其要义，不重复。

这样，我们即很容易决定唯识宗所表示的增上缘，为上面所拟设的他缘摄，因它是心外的经验上的事。故闻熏习亦是他缘，即由听佛的教法而得的正闻熏习，亦是他缘，因这要倚仗现成的佛的出现才可能，而这是偶然的事。这样的缘起，亦自然是他缘起。这些都不必起争论，故不多说。

由是，我们可作这样的结论，以结束这部分的讨论：要真使成佛或转识成智为一理论上必然可能的事，则对成佛或转识成智可能性必须依循理论上必然可能有与理论上必然可能实现两方面来确立。唯识宗即在此提出无漏种子本有与无漏种子待正闻熏习的增上缘而现起两要点，其无漏种子本有是经验的本有义，其正闻熏习的增上缘则是他缘摄。

第四部分 唯识宗所表示的转识成智可能性的理论困难

在第一和第二部分中，我们依唯识宗的原意，分别表示出要求转识成智的原因和转识成智的确义。在上一部分，我们则提出确立转识成智可能性或一般地说的成佛可能性的线索（当说为原则），即是从理论方面确立其必然有与必然可能实现；跟着即介绍并析论唯识宗在这方面的说法，即无漏种子经验本有与待正闻熏习的他缘而现起。这以上所说的，主要都是依唯识宗原意而表示，我们并未加以批评。即使为之，亦只是在有关处略为提出，而非重点所在。我们在这部分，则要以我们自己的意思，对唯识宗的成佛理论，即无漏种子经验本有与待外缘而现起，作一评论，看看能否达到预期的理论要求，即从理论方面确立成佛可能性的必然有与必然可能实现。结果，我们发现，唯识宗在这两方面都有困难，不能满足预期的要求。这即是唯识宗成佛或转识成智的理论困难所在。由于这部分主要是以这两方面的评论为中心，故即名为“唯识宗所表示的转识成智可能性的理论困难”。另外我们还要在这里附带评论一下除这两点外的有关唯识宗成佛理论的理论上或观念上的问题，指出其中的困难所在。至于对这些困难的消解之道，则于下一部分及之。

甲 无漏种子经验本有的困难

首先看无漏种子经验本有一问题。我们在第三部分介绍唯识宗无漏种子本有的说法颇详，为方便下面对其偶然性的了解，这里想补充一点，即是，唯识家所说的无漏种子本有，就其与众生的关系言，实可有两种情形：（1）一切有情阿赖耶识中皆本有无漏种子；（2）非一切有情阿赖耶识中皆本有无漏种子，而只是一部分有情阿赖耶识中本有无漏种子，这即是持种姓说所表示者。这两种说法，在《成论》中皆有述说。第一种说法是持种子本新（本有与始起）俱有的正宗《成论》家即护法及其论者所坚持的（注一〇四），第二种说法是持种子唯本有论者所坚持的（注一〇五）。我们虽宗护法说（以护法说为主要根据），但不论是哪一家的说法，其无漏种子本有的本有义，总是经验义，这在第三部分亦已表示得很清楚。我们现在即就这样地从理论方面对无漏种子本有的肯认所产生的困难，具体地表示如下：

（一）从一方言，无漏种子倘若是经验本有，则其有只是一事实，一实然，亦即是一偶然。而作为成佛可能性（buddhatā，buddhatva）的无漏种子，对究极言，其自身仍偏向于经验义，非超越义。

（二）成佛可能性的具有若是一偶然，则有情固可经验上本有无漏种子，但这亦不必排斥经验上有不具有无漏种子的有情的出现，故种姓说理论上亦常是可容许的。由是，护法派的一切有情皆本有无漏种子的本有，固是一偶然，而持种子唯本有说的种姓论者的只有部分有情本有无漏种子的本有，则更是偶然中的偶然。因无漏种子唯本有这一肯认中的本有，已是一偶然，而经验上哪一个有情或众生具有无漏种子，则更是偶然。

（三）偶然即非必然，故唯识宗这样确立其作为成佛可能性的无漏种子的本有，与理论上的必然可能有实不相干。

（四）从另一面言，凡经验的结论是只通过观察而归纳种种经验事象而得，故只有归纳的一般性与实然性（不管其有效范围有多大），而无绝对的普遍性与必然性，故这样经验地肯认无漏种子本有，亦只有归纳的一般性与实然性，而无绝对的普遍性与必然性。

（五）无漏种子的本有既无绝对普遍性与必然性，则其不能作为理论上必然可能有的成佛可能性，便很明显。

（六）又无漏种子若其本有无普遍性必然性，即不能真正作为成佛的超越根据（注一〇六）。只有先验地有，有其普遍性与必然性的东西，才能作为成佛的超越根据。

（七）成佛的超越根据表示众生成佛的超越的平等性，这是众生真正的平等性。作为成佛可能性的无漏种子，若不能建立为成佛的超越根据，则不能有众生的真正平等性，而只能依经验本有建立众生的经验的平等性。

（八）其实众生经验的平等性能否真正成立，仍很有问题。因它必须与众生无始来染法流行所表现的障上的经验差异性统一，二者是不能同时成立的。但经验的这种差异性，是一定的，有其独立的意义，因经验是实然上的事，用儒家观念来表示，即是气上的事，而气即表示千差万别，多姿多彩。故经验的平等性，最后必纳入其差异性中，其平等只是在差异下的相对的平等。

由是，不管从哪一方面言，经验本有的无漏种子，皆不能被确立为理论上必然可能有的成佛可能性。

故唯识宗要在理论上确立其作为成佛可能性的无漏种子的必然可能有的要求，是不能达到的。

乙　无漏种子待正闻熏习而现起的困难

我们继续看无漏种子待正闻熏习而现起一问题。这里首先作一些附带的说明。依唯识宗，无漏种子从其现起，展转受熏，有漏法即渐伏断，无漏法即渐增长，这种此伏彼起的关系发展至圆满阶段，即有漏法断尽，无漏法全部显现，即成佛。用三性来表示，即遍计所执全变为圆成实，亦即染依他全转为净依他。这在实践方面即是五位修持入住唯识的工夫过程（注一〇七）。要注意的是，无漏种子的现起，当是整个修持过程的事，并非只限于最初生出世心的一念，而其现起的条件，即正闻熏习这一他缘，亦当是整个修持过程所依待的事，而非只于最初生出世心的一念中才要熏习。又即使成佛的各缘都具足，结果如何，能否必能成佛，这仍是未

定的，此中仍有一众生经验上的差异，这即是众生无始来的障（烦恼障所知障）的轻重的不同；障轻的较易成佛，障重的较难成佛。这种差异，虽只是经验的差异，而非超越的差异，但其意义，是不能忽略的，因它实是一限制原则——不是成佛可能性理论上的必然有或必然可能实现的限制原则，而是成佛可能性效果上能否真能充量实现而使众生成佛的限制原则。对于这些，我们认为是一定的，不必有争论。我们所要特别讨论的，是单就无漏种子要待正闻熏习的他缘而现起，才可能“生出世心之相续多念（或单纯地说，只以最初之一念为例）”这一可能性，能否符顺成佛可能性理论上必然可能实现这一要求、一问题而讨论，而初念出世心现起以后的念念相续现起的可能性，与初念者当相同，其能否符顺成佛可能性理论上必然可能实现这一要求，与初念者的情况当亦相同。我们通过出世心来说，是因它比无漏种子较亲切较具体故。初念出世心即佛的开始，念念出世心即是佛。

由是我们即可问：出世心（或初念出世心）的生起的可能性是怎样的可能性？要回答这问题，仍先看出世心的生起与正闻熏习的关系。《成论》谓：“其闻熏习非唯有漏，闻正法时亦熏本有无漏种子，令渐增盛，展转乃至生出世心，故亦说此名闻熏习。”（注一〇八）有漏方面不必谈；无漏方面，即是，正闻熏习可熏发本有的无漏种子，使慢慢增盛，而起现行，而无漏的现行又熏发无漏种子，这样展转熏习，便能生无漏的出世心。（当然出世心的生起，并不表示即能成佛，而仍要不断接受正闻熏习，而结果能否成佛亦不能决定，这在上面已说过。）初念出世心的生起，即要靠正闻熏习来熏起，故其可能性是依于正闻熏习的，而正闻熏习是要由听闻佛说法中得的，这即要碰着现成的佛在说法才可能。故初念出世心的生起的可能性，依于现成的佛的说法（有现实的佛存在而又能听到他的说法）。而现成的佛的出现，是经验上的事，是偶然的；而又要碰到他而听到他说法，则更是经验中的经验，偶然中的偶然。故整个正闻熏习只是经验上的事。故初念出世心以至以后念念出世心的生起的可能性，亦只是偶然，而非必然，如同上面的无漏种子经验本有只是一偶然而非必然一样。出世心的生起既是偶然，则其现起在理论上并无必然可能性，

亦即无漏种子的现起，在理论上并无必然可能性。由是，唯识家要在理论上确立其作为成佛可能性的无漏种子的必然可能现起的要求，亦是不能达到的。

丙 其他问题

此中或许有一问题，即是，无漏种子现起倘若要待正闻熏习，则其现起理论上自无必然可能性，但无漏种子自身可否即具有现起的可能性（条件）呢？答案是否定的，因这是唯识宗种子理论所不能容许的。依种子理论，种子自身只是因缘，它的功能只有因缘的功能，是有一定限制的，而其他的众缘，都是种子以外的东西，故种子自身不能有现起的可能性。实种子待他缘而现起，是唯识宗的这样一个种子理论系统的逻辑的必然结果。

另外，无漏种子现起既无理论上的必然可能性，而唯识宗的这个无漏种子待正闻熏习而现起的理论本身，更纠缠于一无穷追溯的困难中。上面已说，严格言无漏种子必须待无漏的现行为增上缘，才得现起而成无漏的现行（有漏现行，即使是善的，仍不能熏习无漏种子使现起，因究竟有漏无漏类不同故）。这无漏的现行，即预认一现成的佛，但此佛的无漏现行之所以可能，亦必是由其无漏种子为另一无漏现行所熏发而得的。此又预认另一现成的佛。由是展转追溯，皆必要预认一现成的佛在前面，后面才说得过去。这种追溯是不能有止境的，这是一无穷的追溯。若硬要有止境，则必追溯至最初的一现成的佛，而此佛如何可能，即其无漏种子如何而得现起，必成一无法解答的问题。故无漏种子的现起要待另一无漏种子的现起的理论，实不能根本建立。

至此，我们可以扼要地把唯识宗的成佛理论或转识成智理论的困难表示出来：要真正地建立成佛的理论，必须依照两原则来确立成佛可能性，使之成为真正的成佛的可能性：（1）它必须被确立为先验地（更确切言是超越地）有者；（2）它必须被确立为可自缘起者。第一原则保证成佛可能性理论上的必然可能有，第二原则保证成佛可能性理论上的必然可能实现。二者合起来，即保证成佛为一理论上必然可能的事，可由

自己把握、作主（虽然这把握与作主，亦是有一定限制的，这我们在第五部分有详论），而唯识宗所提出的成佛理论的二要点，即无漏种子经验本有与无漏种子待正闻熏习的他缘现，皆与此二原则不相符，故其无漏种子不能算是真正的成佛可能性。而就第二要点言，其无漏种子自身固不具有现起的条件，而此待他缘的说法，更遭遇一无穷追溯的理论困难。这两方面既不能确立，则成佛不能是一理论上必然可能的事，不能由自己所把握所作主，而只是一实然的事，偶然的事。成佛既只是一偶然，则一方面，要通过成佛而达致的理想（这即是第一部分何以要转识成智所表示的，又实成佛自身即是理想，此处只是方便表示而已）理论上即非必然可能的；而成佛自身，其真正价值亦不能建立。而所必需通过的修持工夫，也成第二义的。

丁　智与真如

唯识宗的无漏种子既不能被确立为真正的成佛可能性，它的其他两绝对清净且有本体义的观念，即智与真如（注一〇九），又能否满足这要求呢？由唯识宗的要籍所表示，唯识家实未有把智与真如确立为成佛可能性的意思。但我们可从理论一面来分析评论一下，具有如唯识宗所表示的义理的智与真如，能否作为真正的成佛可能性。

先就智（jñāna）言。我们在第二部分讨论智的胜义时曾说，唯识宗的智（大圆镜智），对境相有即了知即实现的胜能，所谓实现境相即创生境相，所谓“不忘”境相，“恒现前”境相。而这实现境相的作用，都是不必待缘的，因大圆镜智（其他三智当亦如是）自身即具有现起境相的条件，境相的存在性都是由它给予的。这似与我们确立成佛可能性的第二原则有些契合。但问题在，这智只是虚浮于净识上的一种胜用，它是无实质的，是虚的，其实质即在净识。但净识是如何可能的呢？案净识即净依他，是在转识成智中在依他起上除去遍计所执而证圆成实这样由染依他而转得的，这在上面已有所表示。故净识是转识成智后（非时间义，下同）的事，其可能性常依于转识成智，由是智的胜用之所以可能，亦当依于转识成智。而转识成智之所以可能，必须通过无漏种子

的本有与现起这一关。唯识宗既在这方面有困难，致不能符合上述的确立成佛可能性的二原则，在转识成智以后的智，其无与于此二原则，当是一定的。

至于真如（tathatā），则情形较为复杂。这得先对唯识宗的真如的本义，检查一下。上面已提到过，唯识宗的真如是唯识实性，是一空理（śūnyatā），现在要作更具体的了解。这可通过涅槃观念一起来了解。《成论》谓："此（即大涅槃）虽本来自性清净，而由客障覆令不显。真圣道生，断彼障故，令其相显，名得涅槃。此依真如离障施设，故体即是清净法界。"（注一一〇）此处谓涅槃依真如离障施设，亦即是说，真如离障，即施设涅槃。故涅槃是真如自身再加一规定而施设的境界，此规定即是离障。离障是一主观努力，由是，真如即显现于离障的主观努力的完成中，这即是涅槃境界。亦即是，通过离障的工夫，真如即能如其本来而显现，此即是涅槃。故真如体即是清净法界，涅槃体亦即是清净法界。由是透露出这样一个意思，涅槃是通过主观努力而达的境界，故偏向于主观，起码与主观努力的活动不能离。它只能在主观活动中说。而真如则是客观的，它在主观努力的活动下显现即是涅槃。故《成论》即以"虽有客染而本性净"的"一切法相真如理"，来指谓"本来自性清净涅槃"（此处言涅槃，只是借说，实是指真如），以与其他义的涅槃（有余依涅槃、无余依涅槃、无住处涅槃，这些都是有离障义的涅槃）分别。（注一一一）这客观的真如，到底是什么意义的东西呢？由"一切法相真如理"所示，真如实是一理，是一客观的理，它是一切法相的真实不妄的如其本来的理，这即是唯识的圆成实性。《成论》即明言"真如亦是识之实性"（注一一二），又谓"理非妄倒，故名真如"（注一一三），亦显真如是一理。又谓"遮执为有，故说为空"（注一一四），更具体说真如是一空理。它是唯识实性所显的空，因唯识性的本身，究竟言，亦非有实性故。

真如既是这样的客观的理，它自是先验地本有的（非超越地本有，而只是先验地本有，因它非主观方面的东西和不能生万法）。《成论》即谓它（此它本指本来自性清净涅槃，但即是真如理）是"一切有情平等共有"（注一一五），"一切有情皆有初一"（初一即本来自性清净涅

槃，亦即是真如理）（注一一六）。但这样的有，仍只是先验地作为客观的理而有，而不是先验地有于主观的心方面。故它始终为心所对，它为心所对，即不必为心所达致（冥观）；要为心所达致，亦即使它有于心中，则必须经五位修持的工夫过程才可，因真如是智所缘的境，“唯真圣者自内所证”（注一一七）。但这亦即是要使无漏种子现行。由是，亦不能免于无漏种子的本有与现起的问题。

真如自身又能否生起净法呢？即净法可否不必需无漏种子现行而生起呢？答案也是否定的。因它惟其是理，是“无生无灭，湛若虚空”的常，“其性本寂”，（注一一八）故无能生的大用。因生必需要变要动，这是主观的心上的事，真如是客观的理，是常是寂，常即遮变，寂即遮动，不变不动，故不能生。《成论》明说“若说空理，空非心因，常法定非诸法种子。以体前后无转变故”（真如是一空理说见上）（注一一九），即是此意。作为常法的真如，“定非诸法种子”，即表示它不像种子有能生的大用。或具体地说，真如之所以无生净法的胜用，是因为它根本缺乏生起有为法（净法亦有为法）的条件。《成论》释非择灭无为（无为即真如）时即谓：“不由择力，本性清净，或缘阙所显，故名非择灭。”窥基《述记》解谓：“为此本性不由慧能而性清净，名非择灭。或有为法缘阙不生，不生之灭显真理故，名非择灭。此离无漏慧而自灭故。”（注一二〇）由是，真如即显于因缺乏缘而不生起有为法的绝对清净境界中。倘若它具缘而能生起有为法，则有为法有染有净，这样，真如便不能成其为真如了。

由是，唯识宗的真如是一客观的理，是先验的而非超越的，因它一方面不能先验地有于心中，一方面它又不能生起净法。这与我们所提出的确立成佛可能性的两原则皆不相符。

以上我们提出唯识宗成佛理论的致命缺点，在其无漏种子只是经验本有与待他缘现，而不能作为真正的成佛可能性，致不能在理论上保证成佛为一必然可能之事，而只是一偶然。而其智与真如，在这样一个唯识的理论体系下，又与真正的成佛可能性无涉。这些都是本文所谓唯识宗转识成智的理论困难所在，此外还有一些“修行方面的问题”和观念，是唯识家所忽略或欠妥的。以下即依次一一表示出来。

戊　修行方面的问题

首先是修行方面的问题。这具体说，即是如何在生命的无明中认悟真宰（所谓发心立志，发哪个心立哪个志）和如何把捉住这生命的无明而把它转掉的问题。用唯识宗的字眼说，即是如何在妄识的无始现起的流行中（识现起而变现相见，即贯彻于相见中，故说流行）简别出清净的无漏种子，及如何认清哪些是由妄识现起而生的种种障（烦恼障所知障）而对治之，伏之断之的问题。这虽不是纯理论的问题，但却是在实际进行修持时所必须首先弄清楚的，否则，修持便成一茫无头绪的事。

我们在第一部分讨论唯识宗何以要转识成智时，已对其妄识的现起流行的虚妄性染污性而作为种种烦恼根本，说得很多，但假如我们要问：这妄识何以会这样地现起流行呢？依唯识宗，此中实不能有一确定的答案，这是妄识的本相，它无始来即由无明力所引如是如是表现着。（注一二一）倘若一定要找一答案，则我们不妨这样说，妄识之所以这样地现起流行，是因为它要显现其自己，而它这样地现起流行，亦确能显现其自己。（这即是在第一部分所说的识自身本是一本体义的形式，它必须分化为具体的东西才能显现其自己，识即分化为具体的相见而贯彻于相见中，它分化为相见而贯彻于相见中即显现其自己之意。）至于再问妄识何以要显现其自己，这则不单是妄识中的事，故不能单在妄识中找答案，此暂不论。总之，妄识无始来即现起流行，这是事实，而其现起流行又有如是虚妄性染污性而做成种种烦恼，这亦是事实。唯识家即在这既成的事实作起点，要求在无始来即有种种苦恼的实然中解脱出来。这所谓解脱，是我们叙述的话，即是在其中作一巨大努力，转染污依他为清净依他，而即在清净依他的转得中说解脱。故转识成智实是一要在无明混沌中要求一方向的自觉努力的表现。故唯识宗在转识成智的动机或要求方面是正确的，绝无问题的。但问题却在“在实际开始修行时如何着手作”的“如何着手”中。即是，倘若我现在即着手进行转识成智的工夫，此中即意谓以能转者转掉所转者而得所转得者，但我如何以能转者转掉所转者呢？我如何在我自己的生命中认悟能转者而把捉住所转者，因而

以此转彼呢？因这二者都是生命上的事，故此中必须有一异于寻常了知外物的能力（说为智慧）——一种非向外索求而是向内省察的智慧——才可能。此智慧的种子固为我所本有（唯识家亦说本有无漏种子，）但它如何被启发现起呢？问题即在此。

唯识家在此并无一明确而妥善的说法，只对如何把捉住所转者的妄识有较亲切的体会，因而在这方面亦颇有所说外，他们只是平列地说转依，说是把杂染的转为清净的，数数熏习，损本识中染种势力，益本识内净种功能（按本识[mūlavijñāna]即阿赖耶识，因此识摄藏诸法种子，为诸染净法所依故）。（注一二二）即《成论》具体地说转依时，亦只是把转依的四要素平排地列出（注一二三），而未对我们所提出的问题作正面相应的答复。唯一算是答复的，便是我们上面所数数述及的正闻熏习。由正闻熏习作为增上缘，来引发我们的无漏种子，使之现起。无漏种子现起即表示一种自觉努力，要求把染污的转掉而依清净的。但这一方面因要靠正闻熏习来开导，而正闻熏习已如上面所说，是一偶然的事，由是，发心立志变成一外在的偶然的事，不能由自己所把握。而另一方面，即使有正闻熏习，能发心立志，但对所发的心所立的志，能否有真正而亲切的认悟与把握，亦成问题。因正闻熏习总是一外在的引力，而发心立志是自己生命中的事，二者总是有隔阂的。故唯识宗在这方面实有本源不清之弊。

不过，唯识家对如何把捉住生命的无明而将它转掉一点，总算有较好的体会。因唯识家自始即注意由妄识的现起流行而生起的生死流转种种烦恼，而予以正视之。这我们在第一部分已说得很多。故妄识的必须被转是一定的，而所要转化的妄识，由于它无始来即如是地现起流行，在这样的念念皆是妄识的情形下，我们对它自可有亲切的体会，而容易将之把捉住，这只要通过对自己的心理感受的种种情执作一回顾的省察便可。唯识家在这方面唯一使人感到困惑的，是把妄识平列为八（指《成论》的八识平列说，而非《摄论》的一识——阿赖耶识——七现说），起码在类别上分为四种（依感受对象层次的不同而分为四种），这颇使人有不知从哪一识着手之感。但我们只要记取第七识的末那识的我执为

烦恼的根本（见第一部分论识的虚妄性），而末那我执虽是下意识的事，但其具体表现即是意识上的我相——自我意识——的出现一点，因而在自我意识——具体的我痴、我见、我慢、我爱——的泯除这方面着手，亦总算是一线索。

唯识家虽对被转方面有较亲切的体会，但光是转掉被转者的妄识，只能算是修行方面的消极工夫，必须亦能透露增长能转者的无漏种子，修持才有其积极的意义。（注一二四）唯识家即在后一点的发心立志认悟真宰的无漏种子（非发心立志外有另一认悟真宰的无漏种子，认悟真宰的无漏种子即是唯识家发心立志的表示）一面通不过。这方面通不过，则修持上如何保证此真宰使不放不失的重要工夫便不能说，由是真宰不能透出不能增长，修持势必成为一茫无头绪的活动。

以上所说的是唯识宗的成佛说法在实际修持上所遇到的难题，即对作为真宰（要求作为真宰）的无漏种子的认悟过于忽略的难题。至于何以会有这一难题，我们将在下面第五部分唯识宗转识成智理论困难的消解的理论方面的描述中评论，连同唯识宗何以会有无漏种子经验本有与待他缘现的说法的理论困难，都一并在其中评论。

己　观念上的欠妥

下面我们附带提出唯识宗的观念上的两个欠妥处，一是智或净识与妄识是一是二问题，二是智与真如是一是二问题。这两点虽不必是唯识宗转识成智的理论困难所在，亦不必是修行上的直接问题。但前者对澄清转识成智中某些观念和后者对了解转识而得智后的境界是否圆满，却很有意义，故亦附论之。以下先说前者。

唯识宗对妄识与智是一是二的问题，表示一矛盾处，即是，就种子理论言，妄识与智是二的，但就三性言，妄识与智却是一的。这里说一说二，是就是否各有其自体（自体只是泛说，非严格究极的自体义）说，若各有其自体，则是二，若是同一自体，则是一。就种子理论言，妄识被平列地分为八，八识中每一识皆分心心所，而心心所都各各自有其种子（有漏种）。故八识自身已互相为二而非一。（智自身亦平列为四，

四智中每一智又分心心所，而心心所亦各各自有其种子，不过非有漏种，而是无漏种。）而《成论》亦曾明言妄识与智是二而非一："智虽非识，而依识转，识为主故，说转识得。"（注一二五）故"智非识"，智与妄识当是二。但就义理上说（就三性说），妄识与智是不能为二的（当是"非一非二"，见下段）。倘若妄识与智为二，二者各有其自体，则智外有妄识，妄识外有智。妄识是染污，应当转掉，这是没有问题的。妄识转即生智，但如何能妄识转即生智呢？此中必需要有一第三者来主宰此一活动，此第三者从哪里找呢？又若有此第三者，则智自身便非究极义，但智是不能不是究极义的，因智不能再被转故。《成论》论三性时即表示这个意思，即智与妄识不能是二之意。按三性论中，染污依他相当于妄识，清净依他相当于智，若妄识与智是二，即染污依他与清净依他是二，则皆是在依他起上作用，"在依他起上起遍计执即是染污，在依他起上证圆成实即是清净"的义理便不能说，亦即圆成实的"在依他起上除掉遍计所执即证圆成实"的义理便不能说。因这都要假定妄识与智不能是二的。

在这个义理之下，妄识与智的关系当以"非一非二"（非一非二是我们拟设的观念）来表示，才能把二者的异同的分际，表示清楚。智是净，妄识是染，故非一，性质不同故。智与妄识当有同一的自体（即上面所说的第三者），妄识转而为智，此自体自始即作为第三者贯串于其中，而主宰此活动；智与妄识的不同，只在此自体表现的不同上说，自体如其自己表现为清净即是智（自体自身当是清净的），表现为染污即是妄识。二者的底子总应是此自体，故非二。由是三性的义理便可说，而智与妄识亦不必全无分辨地混同在一起。

观唯识宗转识成智的意思，其妄识与智的关系，当是这非一非二的关系。但这又与其种子理论所要求的不相融。此中问题在唯识宗的种子理论，对解释现象万法的生起，确有其精彩处，但这理论能否全无限制地用到心上来呢？特别是用到有真宰义的心（具体地以唯识宗的字眼说即智、浮识）上呢？严格地说，作为敻然绝待的真宰的心，能否说有其自身的种子呢？这些问题，我们都留待下面第五部分讨论。这里要说的是，唯识宗对其所提出的种子理论，实无分辨无限制地泛滥地用于一切法（除

真如外的一切法，因真如在唯识家看来，只是一理，是无为法，是虚的，故不能有种子）。应知这样便会有一可能危险，即是，倘若种子是属于一定范围内的东西，因而种子理论亦只能应用于此范围，倘若泛滥地用，即会超出此范围而应用，而坠入误用的危险，因而产生种种矛盾。唯识家实即坠入此一危险中。这我们在下面第五部分有评论。由是，其产生妄识与智又是二又不能是二的矛盾，是很可理解的。

最后是智与真如是一是二的问题。有关唯识宗的智与真如，我们在上面已说了很多。这里特别提出二者的关系问题，作为唯识宗转识成智的一理论困难，是专就通过转识成智的修行工夫所证得的境界是否完满说的。这困难的提出，得先从唯识宗的唯识理论（八识理论）的成就说起。

我们在第二部分论转识成智的意义时，对唯识宗的唯识理论的成就，颇有述及。今且总括其成就为二面：（1）识在主观方面表示一心理学意义的情识，由此说自我；在客观方面则表示一本体宇宙论的东西（借说为本体），由此说世界。故自我与世界只是识的不同分际（主观与客观）的表示，不必有本质上的间隔。由是可避免自我与世界的隔阂的理论困难。（2）识由于要显现其自己而分化变现为具体的相见，但识分化为相见即贯彻于相见中，与相见打成一片。由是本体（识自身）与现象（相见）打成一片，亦可避免本体与现象分离的理论困难。

虽然在这二面中，其作为本体的识俱为妄识，而作为现象的自我与世界（见与相）亦俱是染污，但这实不必影响其唯识理论的成就，即是，唯识理论即可在染污一面显出其成就。这成就可说为一唯识的构造的成就。（唯识的构造是指从同一的本体的识的不同分际而说自我与世界，和本体的识分化变现为现象的相见即贯彻于相见中；成就是指主客无隔阂，本体现象不分离。）上面曾说，在转识成智中，这成就是不必转的，也不应转；因它是无所谓清净与染污故，因它确有其成就故。所转的只是性质上的染污而已。因而在转识成智后所证得的“唯智”境界中（注一二六），染污的识转为清净的智，智即代识而为一清净的本体，上面所说的“构造”是当要保留的，但这不是唯识的构造，而是“唯智”的构造，即不叫作唯识的构造，而叫作“唯智的构造”。即是，自我与世界

当是就智的不同分际言，和本体的智实现万法（相见说为万法）即贯彻于万法中，由是，唯识理论（单指构造言）的成就，亦可保留于“唯智”的理论中，只是一切都成为清净的。

以上是我们替唯识宗拟说的话，我们以为其转识成智的轮廓当是如此。但唯识宗自身是否有这意思呢？依《成论》所表示，是确有这意思的。上面我们曾说，心的活动，在转识成智之前（非时间义），是即遍计执即依他起的，这是妄识在起用，此时的依他是染污依他；转识成智后即圆成实即依他起，这是净识即智在起用，此时的依他是清净依他。在清净依他中，一方面智是证知境相的心能，而又有实现境相的大用；前者是主观地说，由此说自我，后者是客观地说，由此说世界。故自我与世界亦可说为是智的不同分际（主观与客观）的表示。（虽然此主客的意义和关系与识方面的不必尽同。）另一方面，智实现境相，即赋予境相以存在性，这赋予境相以存在性，亦可说为是智贯彻于境相中。就此二点看，我们亦可说，唯识宗所表示的“唯智”理论，亦可免除主观与客观的隔阂、本体与现象的分离的理论困难，故亦有唯识理论的构造上的成就。

但唯识家又在智之外提出一真如，以之来表示诸法的“唯识”实性之理（注一二七），困难即在这里。因真如是一切法的真实性，是一理，是究极义的；而智是一绝对清净的心能，有即证知一切法即实现一切法的胜能，故亦是终极义。此两个究极的东西如何能并在呢？此中只有一解决之途，即是智即真如，智与真如为一（有同一内容、自体），二者只是就究极的东西（不妨说为本体）的不同分际言而有智与真如之分，即是，本体就主观方面言为智，就客观方面言为真如。但依唯识家所表示，这是不可能的。如上所说，唯识宗的真如是一外在于智的客观的理，是虚的，智（其底子是净识）是一心能，是实的。真如是所观，智是能观。（注一二八）故二者无同一的内容。故唯识宗的真如与智，是二而非一。（注一二九）

智与真如既是二，则唯识宗不但不能解决智与真如这两个究极的东西如何得一完满的统一一问题，且导生以下诸困难：

（一）《成论》家说智有即证知境相即实现境相的胜用，智的这一

实现作用，自然是依一一定的规律或标准而实现，而不是任意实现的。但此规律或标准常由理方面来提供，而理在真如，而真如却外在于智而为其所缘。则智何由而得此规律或标准?

（二）上面已经表示过智亦有唯识理论的构造方面的成就，故智得凭其清净依他作用实现万法即贯彻于其中而给予其存在性，由是本体与现象可打成一片而不必分离。但这种意义的真如的提出，却恰做成本体与现象的分离。因真如作为一外在于智的客观的理，亦有本体义（此处本体偏重于形式的理方面，与识与智的偏重于心与能变现能实现方面不同），但此本体义的真如与作为现象的万法即有一分离。《成论》家只说真如是诸法实性，但并未说它贯彻于万法中而给予其存在性，故二者是有分离的。

这些困难都是依于唯识家的智与真如为二一基本肯认所引起。由是我们不能不怀疑唯识宗的转识成智所达致的境界，即以智观真如的境界，是否为一真正圆满的境界。这些困难的消解之道，自然是确立上面所提到的智与真如为一的观念，这我们在下面会详及。

第五部分　理论困难的消解

在上一部分，我们曾把唯识宗的成佛理论或转识成智理论的困难，主要就对成佛可能性的确立的困难，一一列出。我们要在这一部分中，为唯识宗的这些理论困难，提供一消解之道。所谓消解即是在唯识宗原有的理论体系中，看应如何修正旧有的观念，或加入新的观念，以避开原有的理论困难。

这里我们打算从两方面来说，一是纯从理论方面对此消解之道的提供作一描述;二是就哲学史其他学派中对提供(不必是自觉的有意的提供，由理论分析所表示亦可）这一消解之道有明显表示的，作一描述，以例示上面的理论描述。现在先就第一方面说。

（一）理论方面的描述

要在理论方面为唯识宗的成佛理论的困难提供一消解之道，最好先看这些理论因何而起，提供即可就此为线索说。又我们在上一部分提出

其理论困难时，主要是就不能真正确立成佛可能性说的，故这里说消解之道，仍是以如何真正确立成佛可能性说，但对其他的困难（包括理论本身修持上和观念上的困难或问题）的消解，都一一有交代。

甲 何以确立成佛可能性是经验本有?

由是我们可先问：唯识家何以这样确立其成佛可能性；具体地说即是，唯识家何以把其要求作为成佛或转识成智可能性的无漏种子，看作是经验本有与随他缘的正闻熏习而现起？下面依次解答之。在各别解答后即随而讨论真正的成佛可能性常如何分别就理论上必然可能有与必然可能实现而确立。

按《成论》家对无漏种子本有，有二说，即护法及其论者所持的一切众生皆本有无漏种子说，及种姓论者所持的只有部分众生本有无漏种子说。但不管哪一说，其本有义皆经验义，这我们在上面已说了很多。这里我们问唯识家何以说无漏种子是经验本有时，亦可分开来问：（1）何以说所有众生都经验地本有无漏种子？（2）何以说只有部分众生经验地本有无漏种子？

对这两问题的答案，我们在第三部分讨论唯识宗种子或无漏种子本有的本有义时已有透露。即是，唯识家说无漏种子本有，是生物学地顺着无始时来即有法尔如是实然说下来，其根据离不开对如是如是实然作如是如是观察的观察的途径。凭观察而得的结论，自然是一经验的结论，故其无漏种子本有，只是经验义的本有。这是对持所有众生都经验地本有无漏种子的《成论》家的说法说的。至于种姓论者的以只有部分众生经验地本有无漏种子，则更是根据观察中的观察。他们比前者更具观察色彩者，是除了生物学地顺着对实然的观察一途说下来外，更就所观察的各众生目下的现况，就观察其所居的境地之为如何如何，即断定哪些众生无无漏种子，哪些众生有无漏种子；且对那些被断定为无无漏种子的众生，再加一断定，谓终无无漏种子（一阐提故）。这表示种姓论者不但否认改变现实境界境地的内在自觉努力的可能，更排斥改变现实境界境地的外在力量的可能。（因种姓论者亦种子唯本有论者，种子唯本有即无新起，故无漏种子亦无新起，故熏生无漏种子的外力熏习亦不可

能。）案种姓论者的这种断定（种姓的断定），实无权提出，任何人都无权提出。即是，如何能根据某一众生现下所居的非佛的境地而判断其心中必无无漏种子，且永无无漏种子？这种对改变现实境地的内在自觉努力和外在力量的可能性的否认和排斥的理论根据在哪里？此中实无理论根据。我们以为唯一可以解释其说法的提出者是，种姓论者实只是平看实然，不能在实然之上，显现（不可说无，因说无时即自为种姓论者矣）其超越的智慧，以自觉地认悟普遍而必然的真宰，因而缺少理想主义的情调。这对持所有众生皆经验地本有无漏种子的《成论》师说，亦不必不为然，即是说，他们之所以这样经验地说无漏种子本有，亦因此之故。由是我们即已回答了唯识家何以把其要求作为成佛可能性的无漏种子确立为经验上本有一问题。

乙 成佛可能性应如何确立？

一、超越本有

而显现超越的智慧，正是我们对如何确立成佛可能性理论上必然可能有一点所要涉及的。《成论》师（不管是种姓论者或非种姓论者的其他论师）把无漏种子说是经验本有，故他们不能把无漏种子确立为理论上必然可能有，由是即不能把其成佛可能性（要求为成佛可能性者）确立为理论上必然可能有。要把成佛可能性确立为理论上必然可能有，则必须将之确立为先验（更切当言常是超越）本有，这我们在上面已数数提及。但如何能把成佛可能性确立为超越本有呢？这即是我们这里的讨论主题。

上面我们说，《成论》师由于只就生物学地观察实然一途来说，致把无漏种子断定为经验本有，即是说，他们说无漏种子经验本有，是由于从观察态度或立场来思想之故。故若要把成佛可能性确立为超越本有，当从另一态度或立场来思想，不能仍从观察一途。这即是要从能透露超越的智慧一途来思想。

但如何能通过透露超越的智慧来思想，以确立成佛可能性为超越地有，为理论上必然可能有呢？此中的关键在把成佛可能性思想（实已不

纯是思想的事，而有向内省察证知意，故说认悟或自觉较好）成具有绝对普遍性与必然性而为先验有者，通过其为先验有而能作为有能生大用的成佛的可能条件，即能说它是超越地有。但又如何能把它认悟为具有绝对普遍性与必然性者呢?

这得先从当前我的一念向上——企慕成佛而要求成佛的一念——的一念说起。我当前即有此向上的一念（或念念，多念），这是一自觉，是一在事上显现的事实，而为我所证知的（不管对这念是即念即证知或回顾省察而证知），一切皆从这里说起。而我的自觉这一念，实是对在生命的无明（avidyā）混沌中闪烁着念念中的一念的把捉（显现在事上的把捉）而自觉之；我总不能是只有此一念而恰巧被我自觉到的。由是，我即知在我的生命中，实有向上的念念隐伏在无明混沌下在无间断地起用着（实此无间断的起用，只是理上的无间断的起用，而仍不是在事上见的。对这点我们在下面讨论如何确立成佛可能性理论上必然可能实现中有详说），而我觉得若无者，只是不察而已。我既有这企慕成佛要求成佛的向上的念念，这念念向上的充量显现即是佛（泛说是如此，此中自有很多问题,见下面讨论如何确立成佛可能性理论上必然可能实现中)，则成佛对我来说，即是一可能的事，且是一理论上必然可能的事，因念念的起用，是无间断故。成佛既是理论上必然可能的事，则成佛可能性，亦是理论上必然可能有者；而此成佛可能性，实即是这无间断地在起用的向上的念念。

成佛可能性对我来说，既是理论上必然可能有，则对他人来说，我虽不能立即肯认他人亦理论上必然可能有，但我总不能说他人无成佛的可能，且理论上必然无成佛的可能性。（种姓论者即这样说。其种姓说虽未显明表示有些众生理论上必然无成佛可能性，但通过对其说法的理论分析，他们实有这样的表示，这可从他们对改变现实境地的内在自觉努力和外在力量的可能性的否认和排斥可知，这在上面已提到过。）因无论就知识论上、存有论上和道德上，都无权对他人作这样的肯认故。要正面肯认他人亦理论上必然可能有此一成佛可能性，则仍须就认悟此成佛可能性之具有绝对普遍性与必然性而为先验的有才可，此则需要表

现超越的智慧。

即是说，超越的智慧显现于认悟成佛可能性的向上的念念的具有绝对普遍性与必然性而为先验本有的认悟中。这如何表示呢？可以这样说，我们通常的思想，都是本着观察的立场或态度而向外用的，因而往往把所思想的思想成经验上只有特殊性实然性的东西。但当我们思想作为成佛可能性的向上的念念时，当以另一种立场或态度来思想，而不取向外观察一途。这另一思想态度，即是一种向内证知向内自觉的反省态度。以这态度来思想，即把向上的念念思想（说认悟或自觉较切当）成一种不复是经验上只有特殊性实然性的东西，而是一种具有普遍性（且是绝对普遍性）必然性的先验上的东西。对向上的念念能这样地认悟或自觉，即表现一超越的智慧。但如何可能作这样的认悟呢？即作这样的认悟的理论根据在哪里呢？此中的理论根据即在所认悟的向上的念念与我们一般的思想对象实有本质上的差异。我们一般所思想的对象，正是严格的康德义的存在于时空（time space）形式下而受范畴（categories）范铸的对象，故都是独一无二的特殊的和实然的。但这里所说的“所认悟的向上的念念”，能否同样是一严格义的对象而只是独一无二的特殊的和实然的呢？当然不能。因它并不具有对象的条件（注一三〇），故不是对象。而对象是所知的，与能知为二；但这向上的念念，严格地说是不能说为是所知的，它实是能知者能认悟者自己，此中并无能所的“二”可说。即是，我认悟我自己的向上的念念，并不表示我对这向上的念念有知识论意义的所知，而表示我表现这向上的念念的活动，我即对之有一自觉的意思。故这实是自觉主体显现其自己的一种活动，此中所觉的向上念念与自觉主体实是一而非二。由是，所觉的向上念念与自觉主体既是一，则自觉主体越乎与之为二的所觉者的对象之上而为一而非多，故是一普遍主体，其具有绝对普遍性与必然性，是一定的；则与之为一的所觉的向上的念念，逻辑地当亦一定具有绝对普遍性与必然性，且亦越乎所觉者的对象之上而为先验的有。这即是把作为成佛可能性的向上的念念认悟为具有绝对普遍性与必然性而为先验的有的理论根据。能作这样的认悟，即能说为表现超越的智慧，亦惟其能表现超越的智慧，才

能作这样的认悟。

以上我们是就如何表现超越的智慧，以把成佛可能性认悟为具有绝对普遍性与必然性而为先验的有一点而讨论。由成佛可能性先验地有进而说超越地有，是很容易的，只要通过提出它能作为有能生大用的成佛的可能条件即可，此中不多说。

而由成佛可能性的超越地有，即可说它是理论上必然可能有；即是，我们即能这样确立要求为成佛可能性者，为理论上必然可能有的成佛可能性。这样确立的成佛可能性，才可作为成佛的超越根据，亦才可由此说众生真正的平等性，而可和在实然的气上说的众生的经验的差异性分开。

以上我们就追查唯识宗的不能确立其要求作为成佛可能性的无漏种子为理论上必然可能有，是因为诸论师采观察的态度来看无漏种子，把它思想成经验本有；我们就这一点为线索，而提出要确立成佛可能性之为理论上必然可能有者，必须通过显现超越的智慧，将之思想成具有绝对普遍性与必然性而为先验以至超越地有者。这可说是确立成佛可能性的第一原则。跟着我们要讨论如何确立第二原则的问题，即如何把成佛可能性确立为理论上必然可能实现一问题。

丙　何以确立成佛可能性是待他缘现起？

首先仍从问唯识宗何以把其无漏种子，确立为待他缘而现起一点开始，以此为线索说下去。我们在第三部分评论无漏种子现起所要待的正闻熏习的增上缘摄时，已指出，唯识家的这种说法，是无分别地应用其诸法因缘生观念和种子理论的结果。即是，依唯识宗，万法皆有其种子，万法的生起即是种子的现起，而种子的现起要待缘；成佛或转识成智是万法中的一法，而无漏种子亦是种子中的一类，则依诸法因缘生观念和种子理论，转识成智要由无漏种子的现起而得，而无漏种子的现起，亦是要待缘的。依种子理论的本义，种子自身是不能提供这种缘的，故无漏种子的现起，要待它自身以外的正闻熏习的增上缘，即是他缘。此中我们也曾指出，种子理论，就其在某一定的范围（现象的范围）中应用言，

极有精彩处，而诸法因缘生观念，亦是一形式义的生起的原则。但问题在，诸法因缘生固是一形式义的生起的原则，不必涉及内容，但种子理论，能否不分别地无限制地运用呢？即是说，成佛要由因缘，这依（因）缘生观念，是一定的，但这成佛的因，即成佛可能性，能否说为是一种种子呢？而最重要的是，这成佛可能性的现起要待缘，亦是一定的，但它自身是否一定不可能具有现起的缘而一定要待外缘才能现起呢？唯识家在此即无分辨无限制地应用其种子理论，把成佛可能性说为是种子（无漏种子），而尤其把成佛可能性说为是必须待他缘而现起。

此中我们亦不必说唯识家有意识地以无分别无限制的态度运用其种子理论。他们之所以如此，实是由于把成佛或转识成智一法，和其他法一样，在同一层面来了解，因而把成佛的因（成佛可能性）如同其他法的因一样，说为是种子（无漏种子），而尤其把成佛可能性的现起，如同其他法的种子的现起一样，说为是自身不具有现起的条件，而必需待外面的条件才能现起。而唯识家之所以有这样的理解，实是由于他们理解成佛可能性，只顺着观察的立场平看实然一途，因而把成佛看作是一普通的一般的法，和把成佛可能性看作是和一般的法的种子一样的东西，而称为无漏种子，以为它仍是服从种子理论所表示的规律的。究其总由亦由于不能显现超越的智慧之故。

丁　成佛可能性应如何确立？

二、自缘起

我们现在讨论唯识宗无漏种子待他缘现的理论困难的消解，即如何把成佛可能性确立为理论上必然可能实现一问题，即顺着此线索说。如何能把成佛可能性确立为理论上必然可能实现呢？这须通过“自缘起”一观念（自缘起一观念是我们所拟设的）。我们在第三部分评论唯识宗的正闻熏习之为一种他缘时已提及，所谓自缘即在经验的实然的事之先，在主观的心方面（按指成佛可能性）已有一种缘在超越地起用着，其可能性是必然的。故自缘起即表示必然可能实现。但如何能建立这自缘起的观念呢？这如同上面提出的如何确立成佛可能性为理论上必然可能有

一点一样，要显现超越的智慧，把成佛可能性思想（自觉或认悟）为一超越的存有，其自身即超越地具有在起用着的现起的条件。

这当如何表示呢？首先，超越的智慧显现于把成佛与其他法（指一般说的法，犹言现象）和把作为成佛的因的成佛可能性与作为其他法的因的种子的分别上，而后者尤为一超越的分别（注一三一）。关于前一点，即把成佛与一般的法区分开，成佛是一自觉行为或活动，它背后始终有一作为自觉主体的成佛可能性在贯彻着。成佛虽是在事上见，因而亦可说为是一法或一现象，但它实不同于一般的经验的实然的现象之为一无方向的事实，而是一有方向的行为，其方向即由自觉主体所提供。由是，成佛既不同于一般的法，它能否如同一般的法一样，被说为是由种子待缘而现起而得，即在种子理论应用范围之内，是很成问题的。这待我们把成佛可能性与种子的决定分别弄清楚后便可了然。这即是后一点的问题。

成佛可能性（指真正的成佛可能性）与唯识宗所表示的种子的区别，我们在上面已透露过。先就成佛可能性言，在上面讨论如何确立成佛可能性理论上必然可能有一点中已表示，成佛可能性是一具有绝对普遍性与必然性而为超越地有的自觉主体，故它是一超越的存有。再就种子言，在第三部分讨论无漏种子本有的意义时已表示，唯识家把种子理解成习气、势用，其有只是经验上的有（即无漏种子的有亦只是经验上的有），故是一经验的存有。（注一三二）二者相比较，其分别为超越与经验的分别（可说为超越的分别），亦即判然。

既认悟了成佛可能性超越地不同于种子（包括无漏种子），则它不受种子理论的限制而为待他缘而现起，是一定的。因种子理论所能应用或处理的范围，是有一定的，即种子的范围，形式地说即现象界或经验的范围，超出这一范围即不能应用。而成佛可能性却是这范围以外的存有。不过，我们虽说成佛可能性不受种子理论的限制，因而不是待他缘而现起的，但仍不能因此即正面肯认成佛可能性自身即具有现起（为与种子现起的现起区别，当说为实现）的条件，即自缘。要正面说成佛可能性自身即具有实现的条件，得通过“无条件”一观念。

上面我们说成佛可能性是一始终贯彻于成佛行为中的一超越的自觉主体，故它实是一复然绝待的真宰，其特性可以“无条件”一观念来表示。所谓无条件即排斥有条件性，而种子待缘而现起的“待缘”，正表示一条件性，故这是无条件的成佛可能性所排斥的。由是，成佛可能性的实现，当是无条件的，其正面表示，即是“不需条件即能实现”。

要注意的是，这所谓“不需条件即能实现”，并不表示排斥一切的条件性，而只是排斥一切外在的条件的意思，而“无条件”所“无”的，亦即是外在的条件即他缘而已。要知道诸法因缘生实是一形式义的生起规律，是不能反对的，否则生起即成一完全不能理解的事，故条件性总是要说的，问题是哪一种条件而已。作为一法的成佛，亦是要由因缘生的，因而作为成佛的因的成佛可能性，是总要待缘才能实现的，即总有条件性，但这种条件性，却是内在的，即自缘，而不是如种子所待的外在的，即他缘。

由是我们即可说，成佛可能性的实现，虽亦要待缘，但它自身即具有这种缘，故它是自缘起的。

但如何能由成佛可能性的自缘起，而把它确立为理论上必然可能实现呢？这只要通过对自缘一观念的意义作具体的考查即可。按自缘即在主观的心上的成佛可能性自身所具有的缘，这是上面所表示的。但问题是这“具有”，是经验的具有抑超越的具有？或这种缘是经验的缘抑超越的缘？按这种缘不能是经验的。倘若它是经验的，则它是他缘，这与无条件所无的是他缘一义理相违背。故这种缘必定要是超越的缘，而其本有，亦是超越的本有。由超越一义，即可说绝对普遍性与必然性。

由是即可说，成佛可能性自身超越地即具有其实现的条件——有绝对普遍性与必然性的条件。这样即可确立成佛可能性为理论上必然可能实现者。

戊　自缘起的成佛可能性当如何了解？

有一点特别要提出讨论的是，所谓成佛可能性超越地即具有绝对普遍而必然的实现的条件，此所表示的成佛可能性，是什么样子的成佛可能性呢？或者说，它以什么姿态——动态抑或静态——而存在呢？这只

要看成佛可能性与其自具的实现的条件的缘的关系，即是一是二的关系，便知。

成佛可能性与其自具的实现的缘，是不能为二的。因倘若二者为二，则成佛可能性外有缘，缘外有成佛可能性；此缘虽为成佛可能性所具有而为自缘，但却在它之外。由是此自缘如何才能对成佛可能性起缘起的作用，而使其实现，即成一问题。即是，此中再需一另外的缘，作为“原有的自缘使成佛可能性实现”的缘。但这是不可能的。因此缘或是他缘，或是自缘。但他缘是不可能的，因这纯是超越的心方面的事，故无所谓他缘。故此缘当是自缘。但“此自缘”又如何作为“彼自缘”的缘，而使“彼自缘”为成佛可能性的缘，而使之现起呢？这又得再找另外的自缘，这又会出现同样的问题，乃至于无穷追溯。这种情形实只能发生于经验的缘方面，而不能发生于超越的缘方面。因它表示一无穷的条件的串联，是可拆开的。这在有生有灭的经验方面说固可以（惟其是可拆开的串联，才能说生灭），而不能在超越的心方面说，因它是不生不灭而为究极故。由是成佛可能性与其自具的实现的缘，不能为二，即是，二者必须是一。

成佛可能性既与其实现的缘为一，则成佛可能性即是缘，缘即是成佛可能性。这当如何理解呢？这当通过“超越的成佛可能性自身即必然现起流行（实现）而以活动的姿态超越地存在着”一点来理解。因成佛可能性是超越的，而其现起的缘亦是超越的，且是它自己。故成佛可能性实自己超越地作自己实现的缘。自己超越地作自己实现的缘，表示此缘超越地即必然现起流行，亦即成佛可能性自己即超越地必然现起流行着。现起流行表示一活动，故自己超越地作自己实现的缘，即表示一超越地即现起流行的活动。由是成佛可能性纯是一活动义的超越的存有，而不是静态的存有。故我们不妨以“超越的活动”一观念来具体表示成佛可能性。

此中最要注意的是“活动”一观念，这表示成佛可能性必然是在一动态中的存有，而无所谓静态。倘若成佛可能性是有所谓静态的，则它由静态变为动态，即现起流行，必须待缘，此缘必是自缘（此中已再无所谓他缘了）；即是说，成佛可能性待它的自缘而现起流行，因而由静

态变为动态。但这是不可能的。因此自缘在什么情形下才能使成佛可能性现起流行，因而由静态变为动态，是未定的，这即要找另外的缘，这缘固不是他缘（上面已表示过），而是自缘，但“此自缘”在什么情形之下才能使“彼自缘”作为成佛可能性现起流行的缘，而使之现起流行呢？这一类的问题又出现了。如是必追溯至无穷，而不能止，如同上面的一样。故成佛可能性不能是静态的，它恒时在动。但其活动是无形迹可寻的，因这是超越方面的事，不是经验方面的事。

故就真际言，成佛可能性是一超越的活动，其为动态是必然的。我们在上面所说许多有关成佛可能性自缘起等等的话，似预认它是有静态的，实这只是为叙述上的方便而施设而已。成佛可能性实无所谓静态，故亦不必说缘起。

由成佛可能性是一必然现起流行的超越的活动的一义理，即可把它从唯识宗所表示的种子分开，因而知它亦不受种子理论的限制。（注一三三）由种子六义中的待众缘一义，已表示种子自身实只是一静态的存在。（注一三四）它必须依仗众缘（外缘，他缘）才能现起，而变成一活动。我们在附注一三二中又指出，种子只是经验的存有。合此二义，即可说种子实是一经验的静态的存有。而成佛可能性，则是一超越的动态的存有。故二者的差别，是很明显的。其关键即在超越的成佛可能性是无所谓静态的，即无所谓静态的种子，且与种子理论不必相干，此不多说。

己　修持方面的限制原则

以上我们顺着唯识宗之有要求作为成佛可能性的无漏种子待他缘现的说法，致不能确立成佛可能性理论上必然可能实现，是因为论师们都不能显现超越的智慧，只顺着观察一途，把成佛可能性看作是经验义的无漏种子（唯识宗所表示的种子，不管是有漏的抑是无漏的，都是经验义），而服从种子理论而待他缘现起之故；我们即顺着这一线索，提出必须以超越的智慧，认悟成佛可能性为一超越的存有，它本身即超越地具有普遍而必然的实现的缘，即自缘，由此确立成佛可能性理论上必然可能实现。此外我们更具体地把这超越地具有普遍而必然的实现的条件的成佛可能

性，说为是一超越地必然现起流行的活动，而由其动态一义即可将之和唯识宗所表示的静态义的种子判别开。

总括这两部分到目前所说的，我们已分别就唯识宗转识成智理论困难的两个焦点——要求作为成佛可能性的无漏种子经验本有与待他缘而现起——所引起的理论困难——不能确立成佛可能性理论上必然可能有与必然可能实现，由是不能保证成佛为一理论上必然可能的事——提供消解之道，即是，必须把成佛可能性认悟为超越本有与自缘现（超越泛说是先验），而确立其理论上必然可能有与必然可能实现，由此即能保证成佛为一理论上必然可能的事。成佛既是理论上必然可能的事，则它可由自己来把握来作主，即可说。但这所谓把握与作主，是有限度的，这我们在上一部分亦提到过。此中实显示一修持方面的气上的重大限制所表示的命定色彩，而予人以无穷感叹。以下我们即评论此问题。

先对“成佛理论上必然可能”的意义与限制作一具体的了解。我们说成佛为理论上必然可能，本是从若能如是如是确立成佛可能性以使它为理论上必然可能有与必然可能实现说下来的，即是就普遍而必然的成佛可能性超越地即如是如是必然现起流行而作为一活动存在着而说。这成佛可能性的超越地必然现起流行，即表示一潜在的佛。因成佛可能性的实现（它自身常自现起流行）逻辑地即能说佛，但这是超越的事，是理上的事，而不是表现于事中，即是说，这所预示的佛只是理上的佛，而不是在事上显现的现实的具体的佛，故我们说是潜在的佛。故就成佛可能性的本有与实现的有绝对普遍性与必然性言，我们即可说每一众生都是一潜在的佛。我们说成佛可由自己所把握作主，是就每一众生都是一潜在的佛说。而潜在的佛不表示具体的实现的佛，即是我们所说的限度。

对于成佛可由自己所作主所把握及其限度，可更进一步说，且这样说更亲切。这得从我们提出的成佛可能性自缘起的意义说起。

我们在上面所提出的成佛可能性自缘起的意义，只表示成佛可能性超越地即具有现起流行的缘，故它是常自实现在动态中的。但我们只强调这是超越方面的事。但到底成佛可能性的这种自缘，除使成佛可能性超越地常自现起流行外，对这样的超越地即现起流行的成佛可能性的显

现于具体的事中，有否意义或作用呢？对这点，我们在上面仍未涉及。这是因为我们提出自缘，主要是从理论一面说故。实自缘在理论方面固有意义，在修持方面，亦是有意义的；即我们所提出的问题的答案，是肯定的。即是，成佛可能性的自缘，对成佛可能性的显现于具体的事中，是有作用的。因它实是成佛可能性自己，故是心上事，它是心上事，即总能发出一种力量，以使成佛可能性在具体的事中显现出来。就此亦可说成佛可能性是必然实现的，但却是实现于具体的事中，故不是理论上的必然实现，而是事实上的必然实现。但本文所注重的还是前者。成佛可能性显现于具体的事中，即表示具体的佛的开始，显现完满即是具体的佛的出现。因这自缘即是成佛可能性自己，故其使成佛可能性显现于具体的事中，即可说可由自己所自主所把握，亦即可说具体成佛的事，可由自己所自主所把握。但这自主把握，是很有限度的，即有很大的限制。

这限度如何表示呢？即是说，成佛可能性的自缘有力量使成佛可能性显现于具体的事中，但这种显现总是有限度的。这限度如何决定呢？这须就我们在前面提到过的限制原则（对成为具体的现实的佛的限制原则）说。我们说，众生无始来即有障的轻重的不同，轻的易成佛，重的难成佛。实这亦是唯识家的意思，我们这里把它说为是一限制原则。限制原则的具体意义，可这样表示：尽管每一众生都是一潜在的佛（即具有真正的成佛可能性），虽然潜在的佛并不表示实现的佛，但它的自缘有使此潜在的佛变为实现的佛的力量，其步骤是由具体的生命通过修持的工夫（自缘的力量即运用于工夫中）步步升进，使潜在的佛在事上显现，显现完满即可成为实现的或现实的佛。故众生能否成为实现的佛，要看他的修持工夫做得如何来决定。而修持是主观的心方面的事，修持工夫做得如何，一方面要看自缘力量的大小，但更要视众生生命资具的优劣而定，且后者意义甚重。因自缘力量的运用，必须通过具体的心来表现，此已落于经验的实然的生命资具的范围中。众生的生命资具是有优有劣的，优者与自缘的力量随顺，故较易显现成佛可能性于具体的事中。此优劣即由所禀得的气上的好坏而决定（好坏是笼统说，如气清是好，气浊是坏等，一般言，有助于发挥自缘的力量而除障——发挥自缘的力量

即表示除障，前者是正面说，后者是反面说；或除障是发挥自缘的力量的一必经之道——成佛者是好，否则即是坏）。而众生所禀得的气上的好坏，可以是千差万别的，因气是多姿多彩的。此中纯是经验上实然上的事，而无一毫的理在。这即是我们在上一部分提到的经验的差异性。由是众生能否充量发挥其自缘的力量，以充量显现成佛可能性于具体的事中，以成为实现的佛，即在效果方面能否成为具体的佛，最后归于经验的差异性，而经验的差异性是不可解的实然如此。故何以甲禀气好能除障而成佛，乙禀气坏不能除障而未能成佛，都是不可解的，此中不能有理可说。不管乙如何发心立志如何要求向上要求成佛，倘若他禀气不好不能除障不能成佛，即不能成佛，这是他生命上的限制。（注一三五）任何众生都逃不出此限制原则。此中实无话可说，惟有自叹命舛而已。这即是此限制原则所表示的具体意义。（注一三六）

虽然生命上即经验地本有这样一个限制在效果上成为具体的佛的成素，而要服从其限制原则，因而在效果上成为具体的佛不能说为是必然出现的，但那超越地即在现起流行的成佛可能性，对效果上成为具体的佛，仍有其一定的意义。因为它是决定一切自觉方向的成佛的因（注一三七），一切价值、理想都在此中说；而它所具有的能发生力量以使自己显现于具体的事中的自缘，更是使它自己落实于具体的事方面的动力，因而使自己不只是一超越（先验）的东西，而又可与经验方面接头。故对成佛可能性的确立（真正的确立，如上所确立者），在理论方面自亦有其一定的意义，凡此不多说。

庚 其他理论困难的消解

以下即以我们在上面所提供的对唯识宗成佛可能性的理论困难的消解之道——即把要求作为成佛可能性的无漏种子从确立为经验本有与待他缘现起确立为超越本有与自缘现（注一三八），这二原则，我们即以这二原则为基础，对唯识宗转识成智除这两点外的其他理论困难，显示一消解之道。其次序亦大抵依循在上一部分提出这些困难时的次序，只是有关修持方面的困难，因非纯是抑论故，为使纯是理论方面的困难得以

集中讨论故，我们最后才讨论它。

首先是无穷追溯的困难。我们在上一部分说，唯识宗的这一无穷追溯的困难的引起，是由于要求作为成佛可能性的无漏种子自身无现起的缘，其现起要待另一无漏的现行（表现于正闻熏习中），而此无漏现行的可能，又要待另一无漏现行，由是展转追溯，乃至于无穷。此中困难的关键在无漏种子自身无现起的缘，因而有所谓在静态的状态（不现起即静态，其特殊义见注一三四）。倘若其要求作为成佛可能性者（即无漏种子）被确立为如我们对成佛可能性所确立者，即它具有自缘，它超越地即现起流行而作为一活动而存在着，它即常（常非时间义）在动态中，而无所谓静态，它无所谓静态，即不必说待（他）缘现起；不必说待他缘现起，则不必说待无漏现行以至数数的无漏现行，即无所谓无穷追溯了。

但如何能把要求作为成佛可能性者不如“如唯识家所确立其无漏种子的”而确立，而如“如我们所确立成佛可能性的”而确立，如何能这样做呢？这须不要把要求作为成佛可能性者，看作是遵守种子理论的种子（无漏种子），而须将之认悟为如我们上面所表示者，即是，一超越的活动——一超越地有且超越地即现起流行而常在动态中的存有。

跟着看妄识与智是二又不能是二的矛盾的困难。我们在上一部分说，唯识宗的妄识与智，就种子理论方面来说，是二的，因各有其自种故；但就三性理论来说，则又不能是二，因心皆是在依他起上表现其作用故，依他起不能有二故，即染依他与净依他不能是二故。我们又曾表示，唯识宗转识成智的意思，其妄识与智的关系当不能是二的。（注一三九）由是妄识与智为二即有不通透的地方，即是，说妄识与智就种子理论言各具有自种因而为二，是有问题的。我们以为，问题即在“智能否说为有其种子”中，即“净识能否说为有其种子”中。（注一四〇）

要注意的是，唯识宗的智或净识，是要求作为成佛可能性的无漏种子现起的结果，故“智或浮识能否说有其种子”这一问题，对唯识宗而言，答案自然是肯定的，这并不需要讨论。我们认为有问题的是，唯识宗的无漏种子，既被要求作为成佛可能性，则成佛可能性（如我们所确立的真正的成佛可能性）能否说为现起——待他缘现起——而成智或净识呢？

我们问“智或净识能否说有其种子”一问题，即表示此意。

如我们对成佛可能性的二面的确立所表示，成佛可能性是一常在动态中的超越的活动，则它既无所谓静态，因而亦无所谓待他缘现起（即待缘而现起实亦不必说，我们说它有自缘而实现，只是方便说而已），而是常自实现的。由是实不必说它现起而成智或净识。自然这样说亦可以，但只是多施设一些观念而已，并无其他的意义。即是说，此时的成佛可能性与智或净识，都是指同一的东西，并无所谓现起与不现起的差异。倘若以成佛可能性指那超越地即在现起流行的活动，而以智或浮识指其现起，具体表现于事中，则不同。但这亦不表示有所谓未现起的静态的无漏种子。这用唯识家的字眼表示我们的修正意见即是，要求作为成佛可能性（真正的成佛可能性）的无漏种子，应即是智或净识，因它本来即在现起故，且常在现起。由是，在这义理下，说“无漏种子现起而为智或净识”，或说“智或净识有其种子（无漏种子）”，除了施设观念外，并无他义，因实无所谓现起不现起故。

即是，要求作为成佛可能性（真正的成佛可能性）的无漏种子现起而为智或净识，是不必说的，因只是多施设观念故；亦不能说，倘若除施设观念外要有实所指的话。唯识家即如是说，但却要求除施设观念外有实所指，这即是无漏种子与智或净识的分野，即是不现起与现起的分别。由是乃说智或净识有其种子，这与妄识有其种子合，即不能不得妄识与智为二的结论，而与三性理论所表示的意思矛盾。

我们的意思是，要求作为真正的成佛可能性的无漏种子实不应“有实所指”地说现起而为智或净识，因二者实是一故，都应是常自实现的超越的东西故。因此不应说智或净识有其种子。这样即不必因妄识有其种子而说妄识与智为二，因而不必有矛盾产生。

但如何能这样做呢？关键即在把成佛可能性认悟为一常自现起流行的超越的活动一点，恐重复不多说。

在我们这样“对唯识宗本义的修正”的“新”的义理下，智或净识与妄识的关系当如何表示呢？我们曾说其关系当为“非一非二”。非一是二者净染不同，很易解。非二则是就有同一的自体言。这样，智与妄

识当说为是此同一的自体的两面表现。智是清净的，此自体亦常是清净的，否则它便要被转而不能为自体。这样，智当是此自体的如其本来清净的面目的表现，而妄识则当是此自体经一转折后的表现。此中自然涉及很多问题，都不能多说。若这样，净识固不能说为可有自身的种子，即妄识能否说为有其种子，亦要重新考虑。这实涉及唯识宗整个种子理论体系的改造问题（《大乘起信论》即作这种改造工夫）。本文暂不及此。

现在看智与真如为二的困难。我们在上一部分说，唯识宗的真如，因只表示一理，所谓唯识的真如理，为智所观，所冥契，故与智为二。由于真如与智为二，因而产生两困难：一是智实现万法，自然是依一规律或标准而实现，但此规律或标准在作为理的真如处，而真如与智为二，即在智之外，则智何由而得此规律或标准？二是真如与智为二，而为外在于智的客观的理，则此本体义的真如与作为现象（清净的现象）的万法即有一分离。这两困难的生起，都是源于智与真如为二一观念，其消解自然亦是确立智与真如为一之观念。

但如何能确立智与真如为一呢？其关键即在把真如说为是在智之中（或把智说为是在真如之中亦可），这可通过我们所已确立的成佛可能性自缘起一观念来说。

在上面已说，依我们所提出的确立成佛可能性的义理，智或净识的提出实只是观念的施设，不能外于要求作为成佛可能性的无漏种子而别有所指，因就真际言，真正的成佛可能性实无所谓种子现起的，因而要求作为成佛可能性的无漏种子（倘若用无漏种子这概念）亦不应有所谓现起。由是，智或净识亦可说为是成佛可能性（因在这义理下与无漏种子的所指实无异故）。智既亦可说为是成佛可能性，则倘若真如能说为内在于成佛可能性（其另一表示亦即是成佛可能性内在于真如，总之二者是一），当亦可说真如内在于智，而与智为一。

由自缘起一观念，即可说真如内在于成佛可能性而与之为一。我们在上面确立自缘起观念，即以之表示成佛可能性超越地即具有实现的缘，且实与之为一。此实现的缘，当是一能起用的理。因一方面它有实现的作用，另外此实现因是成佛可能性的实现，是其胜用，当是价值

义，标准义，此即要由理方面来提供。故此自缘当是一理。此理即相当于唯识宗的真如。而由于此理是成佛可能性实现的缘，为其自有，则即可说相常于此理的真如即是成佛可能性自有的缘；即是说，真如内在于成佛可能性而与之为一。由是即可说，真如内在于智，而与之为一。（注一四一）

常然在唯识宗的义理系统下，智与真如是不能为一的，而真如亦不能有缘起的作用。智与真如是一是在我们所确立的新的义理下的表示。

智与真如为一的观念能建立，则上面所提出的唯识宗的因智与真如为二所引生的困难，自可消解，不多说。

这里要提一提的是，在我们所确立的新的义理下，智自然可说为是成佛可能性，而真如与智为一，则真如自亦可说为是成佛可能性。由是智与真如都可作为成佛可能性，智不复有要通过无漏种子的本有与现起的困难，而真如亦不复是一不能活动的空寂的理。这是与唯识宗所表示的不同处。

又我们在第三部分讨论先验与超越的附注中（附注八二），说唯识宗的真如是先验的，并超越的，但我们这里的真如（修正后的真如），则固是先验的，且亦是超越的，因它与智为一故；它不只是理上事，且是心上事；它不只是空寂，且能生万法。

辛　修持上的困难的消解

最后看修持方面的问题。我们在上一部分中说，唯识家对在进行转识成智的实际修行方面的被转者，即由无始来即现起的妄情妄识所表示的生命的无明，对其虚妄性染污性，体会得很好，故在对如何把捉住生命的无明以使之被转一方面，颇有所说。但对如何认悟作为能转者的真宰一面，即认悟真宰的智慧如何被启发一面，并无一明确而妥善的说法，只提出一不相干的正闻熏习。故唯识宗在此实有使人感到修持工夫是一茫无头绪的事之弊。

要在这方面提供一消解之道，则莫如先问唯识家的说法何以会有这弊点或难题，即何以会对如何认悟真宰一点模糊不清？这主要实是由于唯识家根本无真宰的观念之故。唯识家又何以会无真宰的观念呢？这得

从他们的思想态度和心力的所用处说。

我们在前面已数度表示，唯识家总是以观察的态度或立场来思想，因而把一切都思想成经验的实然的东西，即他们思想成佛可能性，亦视之为经验的东西，而名之为无漏种子，以之服从种子理论。唯识家既这样思想，其心力亦多用于这方面。因而对本来是经验的实然的东西，即妄识，对由其无始现起所表示的种种虚妄性染污性，有很亲切的体会，而其剖析妄识的八识理论，亦有种种的成就。但对本来是超越的东西，即成佛可能性，则不但不能认悟其本性，且对之起种种误解，把它误解为是经验本有与待他缘现。实成佛可能性是一超越地即常自现起流行的活动，只有在这方面才能真正说价值理想，因它才是真正的真宰故。唯识家自始即蔽于为其心力所外用的经验实然的浓重气氛，在这方面见不到，自然无真宰观念。

唯识家既无真宰观念，因而他们讲转识成智的成佛之道时，只有如荀子一样，走学习立场，教人如何于五位修持，步步精进，而把一切归诸正闻熏习。正闻熏习自身困难重重，是不成的，我们在上面已说了很多。

故我们就唯识宗在这方面的困难而提供一消解之道，主要仍是从建立真宰的观念着手，把成佛可能性确立为一超越地即常自现起流行的活动。能做到这一步，即能理论地确立真宰观念。但真宰不是一空观念，它是实有所指的，即它实有绝对普遍性与必然性而内在于各众生的生命中常自现起流行着，它实是一活动的存有。但这仍是超越方面的事。要使之显现于具体的事中，则在主观的心方面仍要作自觉的努力，以认悟此真宰的成佛可能性，把自缘的力量显发出来，步步具体显现此真宰的成佛可能性，致之扩充之（致之与扩充之借用阳明与孟子字眼），以求至乎其极。能至乎其极即成佛，成具体的佛。要做到这点，必须依循一完善的工夫过程，步步胜进。（实能否做到，即结果能否成具体的佛，仍不能由此自觉努力方面决定，因有限制原则在故。但起码要求上步骤上是如此。）这在儒家哲学中说得最多，因儒者自孔孟始，已对此真宰有很亲切而妥善的认悟，（注一四二）而显发此真宰以成圣成贤，更是儒者一生努力的目标。显现此真宰即必须要作工夫。对于如何作工夫，是

工夫内部的事，这里不能多说。不过有一点可确定的是，这种朝着确立真宰观念认悟真宰一路而来的工夫，与唯识家的五位修持的工夫，是大大不同的。前者是自觉的立场，工夫的动力来自自身；后者是学习的立场，工夫的动力来自他人（由正闻熏习来开导）。故前者成佛可说由自己作主把握，后者成佛则要待外界的偶然，实即不能真正成佛。

故我们说，要消解唯识宗在工夫方面的困难，除确立真正的成佛可能性，即真宰外，工夫修持的途径，亦当与唯识宗原有者不同，即由学习的转而为自觉的，由观察的转而为反省的。这自然是能真正确立成佛可能性的结果，不多说。

理论方面的描述说至此。跟着是历史方面的描述。

（二）历史方面的描述

以上对唯识宗转识成智理论的种种困难，都提出消解之道。但我们只纯就理论一面说，并未举出具体的例子，以例示我们的说法。这里即从这方面说。即就哲学史其他学派中对提供我们所表示的消解之道（不必是有意的）有明显说法的，作一阐述。由于唯识宗是佛家，故我们所取的例子，亦是佛家的说法（自然不一定要是佛家的说法）。又由于转识成智理论的困难，主要在对成佛可能性不能确立为理论上必然可能有与必然可能实现两点，故我们在谈其理论困难的消解时，主要亦就此二点说，而略及其他。我们这里在哲学史上取例子，更主要就这二点说，不再多及其他。

甲　竺道生言“佛性当有”

首先介绍确立成佛可能性理论上必然可能有的例子。在这方面我们取竺道生佛性当有说。按竺道生虽宗般若宗，但其佛性，相当于唯识宗的无漏种子，和我们这里所说的成佛可能性，都表示成佛的最主要的条件（“最主要”只是笼统地说），是一定的。

竺道生著有《佛性当有论》一文。（注一四三）此文已佚。但它是讨论佛性的有的，则由其名可知。到底这当有所表示的佛性的有，是什么意义的有呢？这要看当有的当字的意思。若当是应当的当，则佛性当有

即佛性应有，即佛性理上有。由理上有即透露先验以至超越义。但是否当有即应有呢？我们可取竺道生其他的资料来参照。

竺道生述作为真宰的佛性谓："不易之体，为湛然常照，但从迷乖之，事本在我耳。苟能涉求，便反迷归极，归极得本。"（注一四四）此中后面数句即言佛性本有。但这本有是超越本有抑经验本有呢？由这数句所表示，这本有是超越义，因"反迷归极，归极得本"表示一反省的立场，而不是观察的立场。由通过自觉反省而肯定有者，不能是经验义，必是超越义，因必有绝对普遍性与必然性故，这我们在上面已表示过。故竺道生言佛性本有是超越本有，佛性常有的当是应有义。（"不易之体，为湛然常照"的常照，更表示佛性是恒时在活动状态中的存有。）竺道生跟着即排斥经验本有义，即说其佛性非经验本有。彼谓："归极得本，而似始起。……若寻其趣，乃是我始会之，非照今有。"（注一四五）意谓：通过自觉反省的工夫才能觉有此佛性，好像觉得此时佛性才有，才起用。实就道理言（即就实言，趣即理趣，道理），只是我在此时才觉它有而已，并不能判断它现在才有（非照今有）。即是，它根本便是有的。倘若规在才有，即今有，始有，则非本来便有，根本便有。而今有之可能，其可能性必从外而来，即从经验而得，则其有是经验地有。竺道生正言佛性非今有，即表示否定佛性经验有之意。

由于佛性是应有，佛性的有（有于众生中）是道理上应当如是的，（注一四六）故竺道生即由其具有普遍性必然性，而说"一切众生皆有佛性"（注一四七），"一阐提人皆得成佛"（注一四八），"一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹"（注一四九）。"一切众生莫不是佛"中的"佛"，即我们在上面所提出的潜在的佛之意，亦即佛性之意。我们通常见众生满身污垢，以为必不能成佛，必无佛性。其实不然。佛性是众生都有的，只为纠缠于垢障中不能显出来而已。（注一五〇）

竺道生以为佛性理上应有，而提出"一切众生皆有佛性"，"一阐提人皆得成佛"，确立成佛可能性为一超越的存有，由是即能确立成佛可能性理论上必然可能有。但唯识家则不会这样说，因他们只平看实然，不回顾省察，他们实无理上应有观念。依唯识家（种姓论者），一阐提

在现实上自然是一阐提，他却无所谓理上应有什么是什么的，故他们不说一阐提人皆得成佛。即持一切众生本有无漏种子的护法，虽不坚持一阐提无无漏种子，但其无漏种子，只是在平看实然的态度下被确立为本有，只是经验本有义。

乙 《起信论》之真如熏习说

跟着介绍确立成佛可能性理论上必然可能实现的例子。在这方面我们取《大乘起信论》因熏习镜或真如熏习说。此中情况比较复杂，我们先顺着《起信论》的原意说下来，再与我们在上面提出的自缘观念比照。

首先要说明一点，我们在上面说自缘，表面看似乎是分两层说的。在超越方面说自缘，由此确立成佛可能性为一超越的活动，为一常自现起流行即常在动态中的超越的存有。在具体的事（按事即指行为）方面说自缘，则确立成佛可能性——作为超越的活动的成佛可能性——可在具体的事上自缘显现。这样，似乎不止能确立成佛可能性理论上必然可能实现（前者），且能确立成佛可能性事实上即必然可能在具体的事上显现（后者），因显现的缘即是成佛可能性自己，而它是心义，总能发生一种力量使之在事上显现的。虽然本文偏重前者一义。但我们实不必这样呆板地将之截然分成两层。因成佛可能性不能只有概念上的意义，而同时亦有存在的意义。因这样才能成其为"真实的成佛可能性"的"真实"故。即是说，成佛可能性当然是一概念（超越的概念），但它不是一在存在方面无相应的真实的所指的空概念，而是在存在方面有相应的真实的所指的概念，这所指即在具体的道德行为（事）背后而贯彻于其中的向上的念念。故这两方面当是相通的。我们分开来说，为了方便表示之故。而对《起信论》的真如熏习，通过后者来了解，会较为亲切。

对《起信论》的因熏习镜或真如熏习，可从其觉、不觉、始觉三观念说起。按《起信论》以如来藏（tathāgata-garbha）的真常心（自性清净心）摄清净与染污二种法门，即所谓心真如门与心生灭门，这些我们都不多作阐述，只在附注中略为录出其说法。（注一五一）其觉与不觉，皆就生灭心的阿赖耶识说（注一五二），始觉则是依这二者而说（见注

一五三）。若以我们上面确立成佛可能性的自缘现的义理来了解，则可以笼统地这样说，觉即是作为超越的活动的成佛可能性自己，不觉即此成佛可能性纠缠于无始无明的障中，始觉即是此成佛可能性的具体显现，即显现于具体的生活行为或事中。（注一五三）在由始觉到觉（本觉）的证得的对治染污的工夫过程中，就本觉言（即就本觉离染污言），可有二种体相，即所谓智净相与不思议业相。（注一五四）前者是本觉的自相，后者是本觉的妙用。所谓因熏习镜或真如熏习，即在智净相中说。（注一五五）

我们在附注（注一五五）中引《起信论》原文谓智净相要依法力熏习等条件（即法力熏习、如实修行和满足方便）而起，此法力熏习，实是如来藏自心内部的熏习力量与佛菩萨为缘说法教化所起的熏习力量。（注一五六）这即是下面所要提到的因熏习镜与缘熏习镜。而前者的因熏习镜，有相常于我们所谓的自缘之意。（注一五七）以下即具体言之。

《起信论》表示因熏习镜的内容如下："因熏习镜，谓如实不空。一切世间境界，悉于中现，不出不入，不失不坏，常住一心，以一切法即真实性故。又一切染法所不能染，智体不动，具足无漏，熏众生故。"（注一五八）此中表因熏习镜的二种胜能，即是，就它的"如实不空"的"不空"言（注一五九），有二具体内容：一是实现一切世间法，这与唯识宗所谓的大圆镜智不忘不愚一切境相（参考第二部分讨论唯识宗言智的意义）的义理很相似。二是其自身即有一种无漏的功德，有熏习力量，能熏习众生。这则是唯识宗的智或真如都没有的。而因熏习镜，即就此义而取名。我们所特别重视者亦是此点。

因熏习镜的这种一切染法所不能染的"智体不动，具足无漏，熏众生"的胜能常如何表示呢？印顺谓："不染，即不与染法相应。智体，即觉体；不动，即常住，无虚妄生灭义。常住而不染的觉体中，具足有'无漏'性功德。而此无漏性功德，在众生位中，即有熏习的力量，给众生一种影响。凡是功能，必对他有所影响；不然，作用与能力，就不可能表现出来。称性功德的净能，在众生心中，有内在的熏习力，熏习众生，使众生能不自觉的倾向于远离一切虚妄境界相，而终于始觉成佛。"（注

一六〇）由此可见，因熏习镜的这种熏习而使众生心（即如来藏自性清净心，相常于我们所说的成佛可能性）现起的作用，实相当于我们所说的成佛可能性能自缘现起，而显现于具体的事中一点。但我们已说过，这与成佛可能性自缘而在超越方面为一常在现起流行的存有一点，是可相通的。

而我们在注一五九中曾说，《起信论》既以"如实空"与"如实不空"说觉体，又以"如实空"与"如实不空"说真如，这表示出不止把真如与觉体看作同一的东西，且由觉体的因熏习镜的作用，更表示真如自身即有熏习的功能，因而有所谓真如熏习说。以下即具体阐述《起信论》的真如熏习。

《起信论》论真如熏习有二种，所谓自体相熏习与用熏习。前者是自缘的熏习，后者则是他缘的熏习。我们所重视的自是前者，因后者的他缘总是经验故。《起信论》述自体相熏习谓："自体相熏习者，从无始世来，具无漏法，备有不思议业，作境界之性。依此二义，恒常熏习，以有力故，能令众生厌生死苦，乐求涅槃，自信己身有真如法，发心修行。"（注一六一）众生无始时来，即在其如来藏自性清净心中，超越地具有可以使之现起的缘，由其"不思议业"与"作境界之性"的无漏功德，而恒常熏习此心。熏习即使它现起流行，恒常熏习它即使它恒常现起流行，此恒常不能是时间义，由是即使它为一常自现起流行的活动的存有。且亦能使之显现于具体的事中，"以有力故，能令众生厌生死苦，乐求涅槃"。"厌生死苦，乐求涅槃"即表示具体的出世心的生起。由出世心的生起，即能"自信己身有真如法，发心修行"，即自信自己确有成佛的可能性。且认悟此自有的成佛可能性，能使自己成佛。这些义理，我们在上面讨论如何确立成佛可能性为自缘起中都有说过的。

此中《起信论》亦不忽视我们所提出的限制原则的意义。不过它是分两方面说的，即是就烦恼厚薄差别言与就因缘具缺言。（注一六二）前者恰相当于限制原则，而后者则亦可纳入此原则说。

《起信论》表示就烦恼厚薄差别方面而言谓："真如本一，而有无量无边无明，从本已来，自性差别，厚薄不同。故过恒沙等上烦恼，依

无明起差别。我见爱染烦恼，依无明起差别。如是一切烦恼，依于无明所起，前后无量差别，唯如来能知故。”（注一六三）就众生的各具有真如或成佛可能性言，是的，因这里有绝对的平等性。但由于经验方面的气禀不同，千差万别，所谓无明“自性差别，厚薄不同”，各种烦恼（上烦恼、我见爱染烦恼）都依无明起，无明有差别，烦恼亦因而有差别，由是对显现真如或成佛可能性的或顺或违，都有差别。这即限制虽“悉有真如”的众生，不能“一时自知有真如法，动修方便，等入涅槃”，而有“信，无信，无量前后差别”。（见注一六二）这些无明差别，是实然地如此的，故是经验的。

《起信论》表示就因缘其缺方面而言谓：“又诸佛法有因有缘，因缘具足，乃得成办。……虽有正因熏习之力，若不值诸佛菩萨善知识等，以之为缘，能自断烦恼入涅槃者，则无是处。”（注一六四）案因即正因熏习之力，即我们所说的自缘；缘即他缘，相常于唯识宗的正闻熏习。二者具足，才能成佛。这里说必须有因有缘，才能成办佛法，并不表示自缘理论上不足够成佛，而只表示作为他缘的正闻熏习，对成佛（具体地成佛）亦是相常承要的。但这他缘，如我们上面已表示得很清楚，其有是依待于经验的，故仍可纳入限制原则来说。

以上我们介绍了《大乘起信论》的真如熏习说，以例于我们上面提出对自缘的确立。对自缘既能确立，即确认具有普遍性与必然性的真如或成佛可能性自身内部超越地即有一种熏习自己使自己实现的能力，由此即能确立成佛可能性理论上必然可能实现。但唯识家则不会这样说，因一方面要求作为成佛可能性的无漏种子只是种子故，它只有因的作用，而没有现起的缘的作用；另一方面，真如只是一虚的理，是无熏习现起的作用的。

丙　识、智、真如

最后我们简单地例示对妄识与智是二又不能是二及智与真如为二的困难的消解的说法，我们仍取《大乘起信论》的说法为例。

《起信论》解决妄识与智是二又不能是二的困难，是直把妄识与智

都收在一绝对清静者上说，即是，妄识与智都是此绝对清净者的表现。这用《起信论》自己的字眼来说，即心真如门（相当于智）与心生灭门（相当于妄识）皆该摄于如来藏自性清净心中，所谓“一心开二门”的说法。如来藏自性清净心如其为清净而表现即开出心真如门；其自身经一转折即开出心生灭门。二门皆不立种子。（注一六五）此中所涉问题甚多，不多说。

关于解决智与真如为二的困难，《起信论》即就真如而言其不只是理，且有心的功能，由此而将之说为与智在内容上是完全相同的。它解释真如谓：“此真如者，依言说分别，有二种义。云何为二？一者如实空，以能究竟显实故；二者如实不空，以有自体，具足无漏性功德故。”（注一六六）从空义说真如，即把真如说为是一理，为一究竟显实的理，这是很明显的。从不空说真如，即把真如说为一和心（或智）一样具有不空的功能，即自身有自体，和具足无漏性功德，由此功德即能有实现的作用。我们更可看它如何具体地说不空：“所言不空者，已显法体空无妄故，即是真心；常恒不变，净法满足，故名不空。”（注一六七）此更就不空诸义而说真如即是真心，表示真如与心或智内容上的完全同一。由是智与真加为一。

检讨

关于唯识宗转识成智理论之问题研究说至此。这里我们要不厌烦地将本文的用意及其限度总括一下。本文在开首时已说，我们要对唯识宗的成佛理论，即转识成智理论——具体说即是对成佛可能性的确立的理论，作一检查，点出其理论上的某些困难，并对这些困难，提供一消解之道。所谓消解即修改原有的观念或加入新的观念之意。结果我们发现，唯识家由于只本着向外观察的态度，来思想作为成佛的因的成佛可能性，因而将之思想成与作为一般说的现象的因的种子在同一层面的东西，即无漏种子，因而服从种子理论。由于种子是经验本有和待他缘而现起的，故无漏种子亦是经验本有与待他缘而现起。这样，即不能确立成佛可能性理论上必然可能有与必然可能实现，由是不能保证成佛为一理论上必

然可能的事，而只为一偶然的事。倘若成佛是一偶然的事，则在这方面的一切价值与理想都不能说。这即是困难所在。我们所提出的消解之道，主要亦是顺此为线索说。即是，必须显现超越的智慧，本着向内反省的态度，将成佛可能性认悟为超越的夐然绝待的东西。即是，它是超越本有与自缘而实现的。这样，即能确立成佛可能性理论上必然可能有与必然可能实现，即能确立成佛为一理论上必然可能的事；由此说价值，说理想。这即是本文的大意。不过，这样看来，消解之道似乎不能止于修正旧有的观念或加入新的观念而已。超越而夐然绝待的成佛可能性，对唯识宗来说，自然是一新的观念，但要真能认悟它，则非要通过反省表现超越的智慧不可，这则涉及思想方向或精神方向的修改了。而这样，对唯识宗种子理论问题的取舍去留，亦要重新考虑。即是，在新的态度下，超越的成佛可能性固然不能有种子，即经验的妄识以至一般说的现象或万法，能否说为有其种子，而服从唯识家所表示的种子理论，都要重新考虑，这则涉及理论体系的改造了。对于这些，我们都没有具体的交待，这可说为是本文的限度。不过，尽管本文限制于此，亦不碍我们所提出的理论困难与所提供的消解之道的意义，这则无可疑。

附注

注一：释迦初说十二因缘，即把识排在无明与行之后说，将之表示为无明与行的具体显现，由此而有名色的心物的对分，即能所的对峙，而起我执法执，种种烦恼由是以生。

注二：玄奘译《成唯识论》（按此论中文译本只有玄奘所译者，以下皆省称《成论》，本文所据者，是窥基《成唯识论述记》或省称《述记》所附的《成论》正文，《述记》第一至第四册即卷一至卷八是普慧大藏经刊行会校印本，第五册即卷九卷一〇则是民国增修大藏经会校印本）述转依四义，以所显得的大涅槃与所生得的大菩提来表示四义之一的所转得。而解释大菩提谓：

"此虽本来有能生种，而所知障碍故不生。由圣道力断彼障故，令从种起，名得菩提。起已相续，穷未来际，此即四智相应心品。"（《成唯识论述记》第五册，卷一〇，页一七九）故菩提即四智相应心品。若就不严格意义言，智相应心品即智，由转识得。智与智相应心品是一是二问题，在第二部分论转识成智的意义中有讨论。）

注三：佛家的识，例如五识与意识，虽亦有与理解相当的了别作用，但心理学意义却很重。至后来唯识家提出第七末那识与第八阿赖耶识，则全是心理学现象学的，与认识论无关。

注四：《成论》谓："识谓了别。"《述记》谓："释识名义，今举行相显识自体。心意识了名之差别，故以了别释识之义。"（《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三〇）

注五：《成论》谓："变，谓识体转似二分。"（《成唯识论述记》第一册，卷一，页三一）以"识体"言，可见识实有本体义。但要注意的是，此处言本体，是就识的作为万法生起的背后的根据说，与西方哲学中的 Substance 一观念的意义大不相同。即这样说的本体，亦只是一虚妄的本体。这些在后而有论述。

注六：《大正藏》卷四三，页六二九。

注七：唯识宗把能变分为二，即因能变与果能变。《成论》谓："能变有二种，一因能变，谓第八识中等流异熟二因习气，……二果能变，谓前二种习气力故，有八识生，现种种相。"（《成唯识论述记》第一册，卷二，页一九九—二〇一）按习气即种子。故因能变即摄藏于阿赖耶识中的种子，果能变即现行的八识。实种子虽是因，仍要通过现行的识才能变现。故果能变才是直接的、真正的能变。

注八：识变现为相见二分，二分又分别表现为种子与现行，这一关系，处处表示于《成论》中，此处只简单表示出。

注九：说阿赖耶识是七识的根本依，或说它是万法的所依，以是就某一方面来了解阿赖耶识。若要总持地了解阿赖耶识，莫如《成论》所表示的："（第八识）谓或名心，由种种法熏习种子所积习故；或名阿陀那，执持种子及诸色根，令不坏故；或名所知依，能与染净所知诸法为依止故；或名种子识，能遍任持世出世间诸种子故；……或名阿赖耶，摄藏一切杂染品法，令不失故；我见爱等执藏以为自内我故；……或名异熟识，能引生、死、善、不善业异熟果故；……或名无垢识，最极清净，诸无漏法所依止故。"（《成唯识论述记》第二册，卷三；页九九——一〇一）由是，阿赖耶识实是宇宙人生一切的根源。它积集种种法所熏习成的种子，和遍任持世间和出世间

诸种子，而为其依此，而种子是宇宙万法的本体（此本体义一如识，只是就生万法一面言），故阿赖耶识是宇宙万法的根源。它又能为第七识所执，而生起自我（虚幻的自我），又执持藏于其中的种子和诸色根，以其果性的异熟作用引生生、死、善、不善等业，故它是自我和轮回转生之本。它本身又藏有清净成分（无漏种子），由此可生起转依，故它又是修持可能的根本（不管此是何意义的可能）。故这样表示的阿赖耶识，说它是宇宙万法的本体（泛说的本体义），大抵是不错的；不过，它有一个显著的特点，即是：它并不是普遍地为众生所共同分有，而是众生各各所自具；这各各自具的阿赖耶识，各自不同。

注一〇：依的意义，按《成论》谓："依，谓一切有生灭法，仗因托缘而得生住，诸所仗托，皆说为依。"（《成唯识论述记》，第二册，卷四，页二二〇）七识是生灭法，仗种子托境为缘而生，而一切种子皆摄藏于阿赖耶识中，阿赖耶识是能藏，种子是所藏。缘则分亲疏二种：疏缘即阿赖耶识之一相分，是它所变现的器界，即山河大地，而亲缘则是七识所变现的相分，其种子仍藏于阿赖耶识中。故生起七识的，无论是种子与所缘，皆不能外于阿赖耶识而独有，《成论》即在这意义下，说阿赖耶识为七识的所依。这种关系，在唯识宗诸典籍中，说法非常普遍。《成论》即引《入楞伽经》云："如海遇风缘，起种种波浪，现前作用转，无有间断时。藏识海亦然，境等风所击，恒起诸识浪，现前作用转。"（《成唯识论述记》，第二册，卷四，页一二二）即是，作为所缘的境，可如风恒时吹海水成波浪一样，恒时影响阿赖耶识，使生起七识。玄奘《八识规矩颂》所说"浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风"（《相宗八要直解》七，台湾印经处，二〇〇一年八月初版），亦此意。

注一一：阿赖耶识是所熏，七识是能熏，意即七识现行的余势，不会消失，而留于阿赖耶识中，熏长或熏生其中的种子。至于阿赖耶识何以是所熏，七识何以是能熏，这是决定于它们各有自身的体性。即阿赖耶识有所熏四性与七识有能熏四性。

注一二：《成唯识论述记》，第二册，卷三，页一六。

注一三：《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三〇—三二。

注一四：自我与世界本皆属万法。就世界之狭义说，自我是心，世界是境，自我是能，世界是所；就广义说，自我亦是世界中之一法。分开说即取世界之狭义，把自我置于世界之外。

注一五：泛观《成论》(《成唯识论述记》卷七所附《成论》正文论所缘部分)的意思，可凌空地作这样的表示（亦可参考熊十力《佛家名相通释》下卷）：前

五识要仗阿赖耶识相分中的器界为本质，而变似其相分（变似之即了别之，以下同），如色、声等。第六识变似其相分时，有两种情形：仗质者，第六识要仗阿赖耶识的见分而变现其相分，此即缘我；又仗阿赖耶识的相分中的器界，而变现其相分，此即缘物质世界。不仗质者，第六识可自己单独变似过去未来等法的影相而缘之，这并不必仗阿赖耶识的见分或相分的器界。但这种情形，只在第六识为然。第七识仗阿赖耶识见分（一说为种子），而变似“我”而缘之，这在下面会有单独讨论。至于阿赖耶识自身，则变现山河大地的器界而缘之。由是可知，世界的生成，固是阿赖耶识所变现，而成其相分，即七识除第六识变现过去未来这种法外，皆要倚仗阿赖耶识的见分或相分，才能生起它们自身的相分。故阿赖耶识本身，实是变现作为一般性言的世界和七识各自的相分的根本或基础。

注一六：这里所谓的自我，自然是虚幻的我，或现象的我，而非真宰的我。

注一七：玄奘译《唯识三十颂》谓：“次第二能变，是识名末那，依彼转缘彼，思量为性相。”（《大正藏》卷三一，页六〇）

注一八：《大正藏》卷一六，页六九二。阿陀那识（ādāna-vijñāna）即阿赖耶识。

注一九：此中谓末那识的统觉的综合作用，只借康德超越统觉的综合和统思的作用一义言，非谓末那识即超越统觉。因前者是心理学意义的，后者是纯知识论意义的。

注二〇：按这是就末那识执阿赖耶识中如爆流的种子为我言。但依《成论》家言，末那识只执阿赖耶识心王见分为我，这是就我相必须是似常似一和有作用相而言。《成论》云：“应知此意（按即末那识）但缘藏识见分，非余。彼无始来一类相续，似常一故，恒与诸法为所依故。此唯执彼为自内我。乘语势故，说我所言。”（《成唯识论述记》第三册，卷五，页一八一一九）此中意思，表示得很清楚。实把末那我执了解为末那识执种子亦无不可，且较好理解。这一方面由于阿赖耶识行相（即见分）微细难知，不好理解；且种子亦非必无似常似一义。不过这里亦不必深究末那识究竟执阿顿耶识的种子抑或其心王见分为自我，总之我相之起，自我观念之所以形成，皆以下意识中末那识与阿赖耶识的单独关系（末那缘赖耶）为基础，泛说即是自我由识所变现。

注二一：在《成论》中，实处处表现此义，今姑作一征引。《成论》谓：“如是诸相，若由假说，依何得成？彼相皆依识所转变而假施设。”（《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三〇）按彼相即我法种种相。我法相皆识所转变，识转变之即假施设之（即了别之）。

注二二：《成论》群上注所引语谓：“识谓了别。……变，谓识体转似二分，相见俱依自证起故。依斯二分，施设我法。”（《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三〇—三二）“识谓了别”是总说，转似二分是就识的客观义言，施设我法是就识的主观义言。

注二三：《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三五—三六。

注二四：《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三六。

注二五：此处似将依他起的虚妄与遍计执的迷执分成两层说，只是方便说。实则二者是否能严格地分成二层说，很成问题，详见第二部分言转的意义中。

注二六：玄奘译《唯识三十颂》：“初阿赖耶识，异熟一切种，不可知执受、处了。”（《大正藏》卷三一，页六〇）

注二七：《成唯识论述记》，第二册，卷三，页一八。

注二八：俱见《成唯识论述记》，第二册，卷三，页八一。

注二九：阿赖耶识之作为轮回主体，可这样表示。《成论》在解释阿赖耶识何以名为阿陀那时，谓：“以能执持诸法种子，及能执受色根依处，亦能执取结生相绪，故说此识名阿陀那。”（《成唯识论述记》，第二册，卷四，页二九）由于阿赖耶识是一切种子的摄藏处，而种子即是习气，人的习气上的种种姿态，即是其个别性，其势用不失，皆熏成种子而存于阿赖耶识中。人死，色根的肉身虽坏，但这些存留于阿赖耶识中的势用种子，可随阿赖耶识转生，转生后，一方面阿赖耶识执受色根依处，成就另一生命，但另一方面，这些具有原来势用的种子，则仍决定此新生命的气上的个别性，不随色根之坏而消失。由此，各众生的阿赖耶识，即可各执持其特有的势用种子，相续不断地转生，以成其轮回。

注三〇：《成论》谓：“诸法执略有二种：一者俱生，二者分别。但生法执无始时来虚妄熏习内因力故，恒与身俱。……此复二种：一常相续，在第七识缘第八识，起自心相，执为实法；二有间断，在第六识缘识所变蕴处界相，或总或别，起自心相，执为实法。……分别法执亦由现在外缘力故，非与身俱，……唯在第六意识中有。”（《成唯识论述记》，第一册，卷一，页一八一——八四）

注三一：见注二〇。

注三二：《成论》谓：“从无始至未转依，此意（案即末那）任运恒缘藏识，与四根本烦恼相应。其四者何？谓我痴我见，并我慢我爱，是名四种。”（《成唯识论述记》，第三册，卷五，页二二）

注三三：《成唯识论述记》，第三册，卷五，页二三。

注三四、三五、三六、三七：《成论》谓：“我痴者谓无明。愚于我相，迷无我理，

故名我痴。我见者谓我执。于非我法妄计为我，故名我见。我慢者谓倨傲。恃所执我令心高举，故名我慢。我爱者谓我贪。于所执我深生耽著，故名我爱。”（《成唯识论述记》，第册，卷五，页二三）

注三八：但不自觉察的可作为自觉察的基础。

注三九：因见分相分都是识所变现，此中见分、识皆心摄，而相分则境摄，故境亦由识心所变现；境之有，只有于心识的觉识范围中，其意义亦在此范围中立，离心识觉识外的境是没有的。在这个意义下，唯识宗即说唯识。要注意他们所谓的唯识，并不是否定作为现象的境的作用，而只是否定它有离识的独立存在性。《成论》谓：“为遣妄执心心所外实有境故，说唯有识。”（《成唯识论述记》，第一册，卷二，页一八一）故境非有，识则非无。《成论》谓：“外境随情而施设故，非有如识；内识必依因缘生故，非无如境。”（《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三七）但这总是比较地说是如此，即是，就真实的究极言，识比境更为究极，因它较为根本，故“境依内识而假立故，唯世俗有；识是假境所依事故，亦胜义有”（《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三八）。识之有并不是绝对的。

注四〇：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页一八一。

注四一：按这里所说的现象义，是严格地就非“绝对真常的本体”者而言，与相当于本体现象的关系的种子现行的关系中的泛说的现象义不同。若就前一义而言现象，即种子亦是现象，因是刹那生灭非常一故。

注四二；识之分化为相见，目的在显现其自己，但何以要显现其自己，依唯识宗言（参考第四部分讨论识何以要现起了别一点），此中并无理性的根据或自觉方向来决定，而只是一般无明力无始来即这样地驱策，众生无始来即陷溺于此无明的驱策中。

注四三：我们一说活动，总不能离开心方面说，唯识宗即在此了悟存在的无实在性（自性），而只是心识活动所表现的一种状态（变现为相见）。纵使我们说存在之有，亦只能有于心识中，离开心识而说存在之有，都是戏论。唯识宗即以此意斥破小乘持外境离识有独在性的谬论。故唯识家在此提出唯识的唯心理论，以心识摄外境，以活动摄存有，把识提炼成一本体宇宙论观念，这在纯理论方面，价值不可谓不高。因就实在的究极言，心比物更为实在，更为究极，这是无问题的。理由很简单，当我们一说物时，一方面，在对象方面相应的实物，皆不能离开我们的心识（正在经验者不离六识，可能经验者不离阿赖耶识，因其种子皆藏于其中）；一方面，此物之为物，其意义亦由心识所赋予。而就“物是最后实在”

此一理论说，此不能不是一种认识，或识，是识即不能不是心，故物实逻辑地预认心。唯识家在此义理下提出唯识，实深表现论师察物之透与观（反省）心之彻（但此心非真心，只是识心、习心）。

注四四：这里说唯识宗转识成智在主观方面是转识成智，客观方面是转识成智或真如，这在唯识宗的典籍中，似未有明说，而只是我们的方便说。通过上面对唯识宗的识的不同分际来了解，因而我们亦为方便计对转识成智亦以不同分际来了解。因而说客观方面是转识成智或真如。我们这样说自然笼统得很。唯识家自身本亦未有将真如说为是所转得，只说为是所转依，而以所转得为智（见《成论》论转依四义。我们在第二部分有讨论）。因而客观方面亦应说为是转识成智。但唯识宗的真如，是一清净而遍在的客观的理，为智所契求，就理言固亦可说有本体义。故我们说如上。至于二者能否真正地作为真实的本体，则是另一问题。

注四五：按《成论》对转依义有二种说法。第一说谓依即与染净法为所依的依他起；转是转舍和转得。故转依即转舍依他起上遍计所执性，而转得依他起中圆成实性（遍计、依他、圆成三性，后面有附论）。第二说谓依非指依他起，而是指作为生死涅槃所依的唯识真如；转是转灭和转证。故转依即转灭依真如的生死，而转证依真如的涅槃。（以上俱参考《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一〇二——一〇三，所附《成论》正文。）说法虽异，旨则不殊，总是要转染的为净的，转妄的为真的。

注四六：《成论》转依四要素参考《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页六三——七九，所附《成论》正文。

注四七：《成论》谓：“所生得，谓大菩提。此虽本来有能生种，而所知障碍故不生。由圣道力断彼障故，今从种起，名得菩提。起已相续，穷未来际，此即四智相应心品。云何四智相应心品？一、大圆镜智相应心品；……二、平等性智相应心品；……三、妙观察智相应心品；……四、成所作智相应心品。……此转有漏八、七、六、五识相应品如次而得。”（《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七九——八二）

注四八：《成唯识论述记》，第三册，卷五，页五五。

注四九：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一八一。

注五〇：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七九。

注五一；《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一八五。

注五二：智性直觉亦可译作智的直觉，或睿智直觉。

注五三：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七九。

注五四：同上。

注五五：Kant，*Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London: Macmillan Co., Ltd（1964）, B 版 72. p. 90.

注五六：Kant, *Critique of Pure Reason*, B 版 68, P. 88.

注五七：《成论》谓："依他起上彼所妄执我法俱空，此空所显识等真性，名圆成实。"（《成唯识论述记》，第五册，卷九，页二五）又谓："此（圆成实性）即于彼依他起上常远离前遍计所执二空所显真如为性。"（《成唯识论述记》，第五册，卷九，页一九）又圆成实性依他起性参考下面讨论转识成智的理论意义部分。

注五八：《成论》谓："（大圆镜智）性相清净，离诸杂染，纯净圆德，现种依持，能现能生身土智影，无间无断穷未来际。"（《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七九）

注五九：三性说为是心的三层活动（一般说是三层，实则只有二层，见后）亦可，说为是诸法的实性亦可。但以前各较为根本，因诸法皆不离心心所（识）故，其实性是如何，亦由心心所如何活动来决定。《成论》谓："应知：性亦不离识。"（《成唯识论述记》，第五册，卷九，页一。）

注六〇：遍计即周遍计度而起种种虚妄分别。这虽是难陀的解释（见《成唯识论述记》第五册，卷九，页二），但这是共意，亦当为护法所容许。又护法喜把遍计所执性分三面来说，即是：一、能遍计，单指意识与末那识；二、所遍计，指依他起（见下面言依他起）；三、遍计所执，即执依他起而起种种分别计度而生妄相，如计其有无、一异、俱不俱等。（见《成唯识论述记》，第五册，卷九，页三，页五——七，所附《成论》原文及窥基解。）

注六一：《成论》谓："众缘所生心心所体及相见分有漏无漏皆依他起，依他众缘而得起故。"（《成唯识论述记》，第五册，卷九，页一六）

注六二：《成论》谓："此（圆成实性》即于彼依他起上常远离前遍计所执二空所显真如为性。"（《成唯识论述记》，第五册，卷九，页一九）

注六三：《成唯识论述记》，第五册，卷九，页二四—二五。

注六四：《成论》谓："此三（三性）为异为不异耶？应说俱非。无别体故！妄执、缘起，真义别故。"就非异方面言，遍计所执与依他起非异是因无别体，窥基《述记》解谓"妄所执名初，非离依他别有初性体"。故遍计所执即在依他起上施其遍计作用。（《成唯识论述记》，第五册，卷九，页四四）但在说非不异方面言，《成论》此处把遍计性说为是妄执，依他起说为是缘起，连同上面对遍计所执与依他起的关系的阐述，说遍计所执是于依他起上起种种妄执，就此言，遍计所执与依他起的非不异，

似是分为二层的非不异的意思。即是，依他起是缘起，其虚妄义不显，而遍计执则是妄执，纯是虚妄。但我们以为这只是《成论》的方便说法，实遍计所执与依他起是形而上地互相包涵的，其处妄的表现是从不同分际而表现，故其非不异当是从不同分际表现虚妄说，此中实不大好说哪一性比另一性更虚妄。即以梦中所见而执为实说遍计，觉中所见而执为实说依他言，就妄执程度言，依他起似比遍计所执较轻，此中似可说非不异，但此种非不异只是程度上的非不异，而不是本质的非不异。

注六五：《唯识三十颂》谓："故此（圆成实性）与依他，非异非不异。"（《大正藏》，卷三一，页六一）《成论》解谓："此圆成实与彼依他起非异非不异。异应真如非彼实性，不异此性应是无常。"窥基又解谓："若依他起兴彼定异，真如应非彼之实性，既与彼异，故非彼性。若全不异，此真如性应是无常，依他非常，此彼同故。"（见《成唯识论述记》，第五册，卷九，页二〇一二一）

注六六：这里将识与智统在心的活动状态说，是我们理解上的一种方便施设而已，唯识的论典似尚未这样明说。唯识宗的识，固是心义，而其智亦有心义（不管是哪一方面的心义），但识与智却各有其种子，识者是染种，智（净识）者是净种（严格说是无漏种），而识自身，更被平列为八，而各有其自身的种子。故八识如何统于识自身，已是问题，而识与智又如何统于一心，更是一问题。此可参考下面唯识家转识成智的可能性的理论困难中对识与智是一是二问题的讨论。

注六七：《成论》谓："……众缘所生心心所体及相见分有漏无漏皆依他起，依他众缘而得起故。颂言分别缘所生者，应知且说染分依他，净分依他亦圆成故。或诸染净心心所法皆名分别，能缘虑故。是则一切染净依他皆是此中依他起摄。"（《成唯识论述纪》，第五册，卷九，页一六——一七）

注六八：《成论》谓："无漏有为离倒、究竟、胜用周遍，亦得此（圆成实）名。"窥基解谓："净分有为亦具三义。一者离倒，体非染故，是实义。二者究竟，诸有漏法加行善等，不能断惑，非究竟故；诸无漏法体是无漏，能断诸染，是究竟故，是成义。或无对尽，是究竟义。三者名胜用周遍，谓能普断一切染法，普缘诸境，缘遍真如，故言第三胜用周遍是圆成义。由具三义与真如同，故净依他亦得称为圆成实性。"（《成唯识论述记》，第五册，卷九，页一八）按无漏有为即清净依他。

注六九：唯识宗的识的理论在本体宇宙论方面有二面的成就。是识的变现与了别作用打成一片，这即是依他起与遍计所执打成一片。变现与了别是妄识

的不同分际的表示，后者是主观，前者是客观的，由是，即把主观（心）客观（物）皆统于识中说，识形而上地在主客心物之先而为其大主（妄主），故不必有主客心物分裂的理论困难。另一则是识能通过变现而贯彻于所变现中，亦即贯彻于依他起中。识变现相、见，自身即在变现相、见中显现其自己，这我们已有论及，故识变现相、见，即贯彻于相、见中。识是本体（只取作为现象的万法的根据一义），见、相（万法）是现象，本体变现现象，本体即贯彻于现象中，现象是本体的现象，本体是现象的本体；现象是本体的具体显现，本体是现象的潜存状态。本体与现象亦可说是一物的二面表现，由是本体现象又打成一片，这可避免本体与现象的分裂的一人理论困难。这在西方哲学中常有发生，柏拉图的理念（idea）与表象（appearance）的分离，即是。但唯识宗的识的理论在本体宇宙论方面的精彩到底是有限的，即只限于识的活动方式方面。其识是不能作为真正的本体的。这我们上面早已述及。

注七〇：案唯识宗的无漏种子，实即其转识成智的可能性，这在上面已提到过；亦相常于一般所谓的成佛可能性。又无漏种子本有的说法，是《成论》的说法，《摄论》中并无此观念。因我们所根据的对唯识家的了解，以《成论》为主，故此处采《成论》说法。

注七一：唯识宗自然没有说这种话，这是我们对其说法作理论分析而得的一种表示；它实是有这种要求的。

注七二：《大正藏》卷三一，页一三三。此处取界作因即种子解。

注七三：《成论》谓："种子各有二类。一者本有。谓无始来异熟识中法尔而有，生蕴处界功能差别。……此即名为本性住种。二者始起。谓无始来数数现行熏习而别有。……此即名为习所成种。"（《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二二〇—二二一）

注七四：这从"种子各有二类。一者本有。……二者始起"中可见。此中各字，是指有漏者与无漏者。

注七五：《成论》谓："此中有义（有义即有一说法，即第一种说法），一切种子皆本性有，不从熏生。由熏习力但可增长。"
（《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一五）故种子唯本有，无始起，熏习只能熏长（熏发增长）种子，不能熏生种子。

注七六：《成论》谓："有义种子皆熏故生。所熏能熏俱无始有，故诸种子无始成就。种子既是习气异名，习气必由熏习而有。"（《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一八）故种子皆是始起，说种子无始有并不表示种子无始即本有；而只是设无始即熏生种子。

注七七：《成论》谓："若唯本有，转识不应与阿赖耶为因缘性。如契经说，'诸法于识藏，识于法亦尔，更互为果性，亦常为因性'。此颂意言，阿赖耶识与诸转识于一切时展转相生，互为因果。'摄大乘'说，阿赖耶识与杂染法互为因缘，如炷与焰，展转生烧，又如束芦，互相依住。唯依此二建立因缘，所余因缘不可得故。若诸种子不由熏生；如何转识与阿赖耶有因缘义？非熏令长可名因缘，勿善恶业与异熟果为因缘故。"（《成唯识论述记》，第一册，卷二；页二二一—二二三）

注七八：何以不能接受，护法虽未明说，但我们推想其意殆是：自我与世界的生成（变现），只有通过七识与阿赖耶识的同时因果关系才能解释。种子唯太有说即破坏此关系的建立，故不能接受。

注七九：《成论》谓："若唯始起，有为无漏无因缘故，应不得生。有漏不应为无漏种。勿无漏种生有漏故。"（《成唯识论述记》，第一册，卷二，页一二三—一二四）

注八〇：这是因为始起的种子，纵是无漏种，仍是无始来数数现行熏习而有，故其有只待于经验的偶然（即遇无漏现行而为之熏习），而不是理论上必定可能有的，故不能作为成佛的可能性而被确立。

注八一：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二二八。

注八二：经验、先验、超越诸概念，用康德《纯粹理性批判》所表示的意义。但康德在该书所表示的三概念的意义，偏于知识论方面，我们此处则单就存有论或形而上学方面说。三概念中，前二者比较易懂，后者则要多解释一下。关于经验（empirical）的意义，康德谓："通过感觉而关联于对象的直觉，即是经验直觉。"（Kant，*Critique of Pure Reason*, B 版 34，p. 65）故经验的即是通过感性直觉而关联于对象的。这纯是知识论地说，我们这里说经验则取义较松，即取存，我们这里则就存有论而言先。而二者都不表示小时间义。至于超验（transcendental）的意义，则康德曾有很清楚的表示："我把那些知识说为是超越的：它不在对象中，而关涉我们对对象的认知方式，这认知方式只限于是先验可能的。"（同上书，B 版 25，p. 59）由此可见所谓超越有二要点：一、不在对象中；二、涉及对对象认知的先验可能的知识形式。但康德这样说自亦是就知识论方面言的，我们这里转为存有论地说，其意义亦可以相当的两点来表示：一、不在实然存有中；二、是实然存有的可能条件。要注意的是，先验与超越都是超过经验的，但二者仍有显著的不同，若用我们这里所采取的存有论的说法来表示，则先验只有第一点的不在实然存有中的意思，而无第二点的意思；而超越则兼有两点的意思。故先验的不必是超越的，

但超越的则必是先验的。若用例子来表示，则可以这样说，唯识宗的真如只能算是先验的，不是超越的，因它只是在依他起的实然存有上空却遍计所执所观所证得的理，而不是实然存有的可能条件。而老子的道则是超越的，因它不但不在实然存有的万物中，且是万物的可能条件，因万物皆由它创生故。

注八三：此处之决定一命题为经验的抑先验的之原则，用康德意，但此意实可为一般所接受者。康德谓："我们在这里所需要的，是一个可以确定性来分别纯粹与经验知识的标准（案纯粹即先验）。经验只告诉我们一个东西是如此如此，但并不告诉我们它的不能不是如此。因此，首先，如果我们有一个在思想中被思想成必然的命题，则它是一先验判断。又，如果不能给予它的判断以真正或严格的普遍性（按即绝对普遍性），而只能通过归纳给予拟设的和比较的普遍性。我们只能说，就我们目前观察所得，对于这或那规律，并没有例外。因此，如果一判断通过严格的普遍性而被思想时，即是，在个在大多数情形下皆能成立的有效性对于一个在所有情况下皆能成立的有效性的任意延展，例如在'所有物体都是有重量的'这一命题中，即是。在另一方面，当严格的普遍性本质地关联于一个判断时，这即表示一个特别的知识来源，即是，一个先验知识的机能。由是，必然性与严格的普遍性是先验知识的稳当标准，而二者又是不能相互分开的。"（Kant, *Critique of Pure Reason*, B 版 3–4, pp. 43–44）

注八四：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一六。

注八五：同上。

注八六：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一五。

注八七：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一六。

注八八：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二二〇—二二一。

注八九：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二二八。

注九〇：说唯识家提出无漏种子待缘现以确立其转识成智可能性理论上的必然可能实现，是我们叙述的话，唯识家自然没有这说法，但这和提出无漏种子本有以确立转识成智的必然可能有一样，是他们的理论要求。

注九一：我们在上一部分论三性的附注中，提及相分和见分皆由识所变现，而识变现相、见，即贯彻于相、见中。这是总持地就识变现相、见而生起自我与附界说下来。若就个别的每一法的生起言，则可由种子这方面说。虽泛说万法由种子生，但其生是有一定规律的，这即是缘生的规律。唯识宗立缘生观念来规定万法之生，实有很高的理论价值。因尽管万法是染，当舍弃，但万法之所以是万法，其所以可能，总应有理由可说，唯识宗

即在此说缘生，以解释万法之可能。缘生（pratītya-samutpāda）的理论意义是，万法的可能，是有条件的，且这些条件是有一定的。这即是四缘（因缘、等无间缘、所缘缘及增上缘，其中以因缘为主）。总观这种缘生理论，可有二面成就：一方面，它可以定住存在，使在时空中具有一定的实在性，这实在性即得自它由缘生一规律而生出，它的可能，是有一定理由的。另外一方面，缘生虽能在某一范围（现象的范围）内定住存在，但亦使存在在离开此一范围外不能定住，它实是无自体（Svabhāva）。因为，存在惟其是缘生，只是众缘相合而有，故就究极言，实无自体，而是可拆散的；缘聚则有，缘去则无。倘若总括这二成就言，则我们可这样说，唯识宗的缘生的宇宙观，对作为现象的万法确能如其为现象的本性而给予它一个适当的安置。缘生是一般地就现象或万法的生起的规律言，若更具体地就这些条件中的主要条件（即因缘）生起万法的规律言，唯识家更于此提出种子有一定的体性，来规定作为四缘中的主要条件的种子，使它之所以是种子有所限定。而种子之生起万法，亦依循一定的规律，这则是种子六义所表示的：一、刹那灭，种子才生无间即灭，由此可使生可能，因若种子可暂住，即不能再生，住即不生故。二、果俱有，作为因的种子同时即含有其果，此使种灭果生可能，因若种子中不同时含有果，则种子灭已，果生如何可能？三、恒随转，种子是刹那灭的，但它非即灭便断，而是即灭即转，此亦是使生可能者，因若种子即灭即断，则后来的果从何而得？四、性决定，各种子各有其一定的特性，其生果，性亦一定。善种只能生善果，这可使因果关系，井然有序，不相杂乱。五、待众缘，众缘即其他三缘，必须众缘和合才能有生的作用，不能孤生。六、引自果，何法种子即生何法果，如心法种只能生心法果，此亦使法相井然，因果不乱。若综合六义而言其理论意义，则一、二、三三义皆是从不同面说生的可能的，四、六二义则是涉及生的内容的规律，即是，即使因有能生之用，但它的所生是有一定的，不能一因生一切果。至第五义，则是重复上面缘生的意思。（以上对有关唯识宗缘生与种子六义的了解，主要根据《成论》所表示的，不复二征引。）

注九二：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一六。

注九三：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一八四。

注九四：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二二八—二二九。

注九五：《大正藏》卷三一，页一四二中。案《摄论》并无种子本有观念，无漏种子亦是无本有的，种子之有要靠熏习，无漏种子即要靠正闻熏习而得熏生，所谓多闻熏习所依即此意，但这并不碍说无漏种子的现起亦要待

正闻熏习，因即使无漏种子由正闻熏习而熏生，仍要靠正闻熏习才得现起故。

注九六：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一九。案此是持种子唯始起论者所说的，其意本表示小无漏种子要由净法界等流正法的熏习而熏生，但不碍我们说无漏种子要待闻净法界等流正法的熏习而现行（见上注）。

注九七：窥基谓："等流正法，正法从法界平等而流出，从正智等说次第生故。"（《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一九）印顺解《摄论》"最清净法界等流正闻熏习"谓："清净种子，就是正闻熏习（案《摄论》不立种子本有，一切种皆由新熏起，清净种亦然，要由正闻熏习而熏起，故亦说清净种子即正闻熏习），正闻熏习的来由，是因为听闻最清净法界的等流正法。三乘圣法从此生的法界，是本性清净而离染显现的，所以叫清净法界。世尊远离二障，亲证这离言说相，不像小乘的但离烦恼障，所以最为清净。因大悲心的激发，怜愍救度一切苦恼有情，就从内所自证的清净法界，用善巧的方法，实说出来。这虽不就是法界，却是从法界流出，是法界的流类，并且也还平等、相似。"（印顺《摄大乘论讲记》第二章所知依，慧日讲堂，一九六二年，页一三八——一三九）此亦表示，法界等流正法即佛的教法。

注九八：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七九。

注九九：《大正藏》卷三，页一三六下。

注一〇〇：《大正藏》卷一，页一四二中。

注一〇一：《成唯识论述记》卷七所附《成论》原文对四缘分别有详细的阐释，此处略举其要谓："缘且有四：一、因缘，谓有为法亲办自果。此体有二：一、种子；二现行。种子者，谓本识中善染无记诸界地等功能差别，能引次后自类功能，及起同时自类现果，此唯望彼是因缘性。现行者，谓七转识及彼相应所变相见性界地等，除佛果善极劣无记，除熏本识生自种类，此唯望彼是因缘性。……二、等无间缘，谓八现识及彼心所，前聚于后，自类无间，等而开导，令彼定生。……心所与心虽恒俱转，而相应故和合似一，不可施设离别殊异，故得互作等无间缘。……有漏无间有无漏生，无漏定无生有漏者，镜智起已，必无断也。善与无记相望亦然。……三、所缘缘，谓若有法是带已相心或相应所虑所托。……四、增上缘，谓若有法有胜势用，能于余法或顺或违。虽前二缘亦是增上，而今第四除彼取余，为显诸缘差别相故。此顺违用于四处转，生住成得，四事别故。……"（《成唯识论述记》，第四册，卷七，页九一——一〇九）

注一〇二：《成唯识论述记》，第四册，卷七，页一〇九。

注一〇三：《成论》谓："有漏无间无漏生，……善与无记相望亦然。"（参考注一〇一）故前念有漏识无间可生后念无漏识，前念无漏识无间亦可生后念无漏识。

注一〇四：《成论》（指护法及其论名）谓："……一者本有，谓无始来异熟识中法尔而有，生蕴处界功能差别。世尊依此说诸有情无始时来有种种界，如恶叉聚，法尔而有。"（《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二二〇—二二一）这种种界，即指无漏种子与有漏种子而言。故后面即谓："由此应信有诸有情无始时来有无漏种，不由熏习，法尔成就。"（同上书，页二二八）

注一〇五：《成论》（指持种子唯本有论者）谓："诸有情类无始时来若涅槃法者，一切种子悉皆具足，不般涅槃法者，便阙三种菩提种子。"（《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二一六）下面即引出"诸有情本有五种姓别"的种姓观念。（同上）

注一〇六：超验的根据（transcendental ground）一观念来自康德。但康德用此观念，是就范畴之超越地作为对象的可能条件说，是兼就知识论与存有论地说，此处则偏就修持方面说。

注一〇七：关于修持过程方面，《成论》提出其纲要"具大乘二种姓者略于五位渐次悟入"（《成唯识论述记》，第五册，卷九，页五〇），所谓悟入，自然是悟入唯识性唯识相。这大乘二种姓，即本性住种姓与习所成种姓，皆是无漏种子；前者是本有的，后者是由熏习成的。五位即在修行过程中所先后达到的五个阶段，即所谓资量位、加行位、通达位、修习位和究竟位；各位都有其特殊境地，位位成就依次递增，至究竟位即功稳圆满，而达佛境。这五位之分纯是修持上的事，不必有理论上的必然性，此处不多论。

注一〇八：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二二九。

注一〇九：真如为万法的实性，智能生起净法，故皆有本体义，所用本体一观念，取义较宽。

注一一〇：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七〇。

注一一一：《成论》谓："涅槃义别，略有四种：一、本来自性清净涅槃，谓一切法相真如理。虽有客染而本性净。具无数量微妙功德。无生无灭，湛若虚空。一切有情平等共有。与一切法不一不异。……其性本寂，故名涅槃。二、有余依涅槃，谓即真如出烦恼障，虽有微苦所依未灭，而障永寂，故名涅槃。三、无余依涅槃，谓即真如出生死苦，烦恼既

尽，余依亦灭，众苦永寂，故名涅槃。四、无住处涅槃，谓即真如出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃。”（《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七一——七二）

注一一二：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页二〇九。

注一一三：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页一七八。

注一一四：同上。

注一一五：《成唯识论述记》，第九册，卷一〇，页一七一。

注一一六：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七二。

注一一七：《成论》语，《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七一。

注一一八：俱《成论》语，《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一七一。

注一一九：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页二二五。

注一二〇：《成唯识论述记》，第一册，卷二，页一七七。

注一二一：妄识的现起流行，是无始来已然的事，这是唯识家一贯的表示。《成论》谓："我法分别熏习力故，诸识生时变似我法。"窥基《述记》引获法难陀等解谓:"由无始来第六七识横计我法，种种分别熏习力故。"《成论》又谓："此我法相虽在内识，而由分别似外境现。诸有情类无始时来缘此执为实我实法。"《述记》解谓："诸有情类由无明力无始时来缘此所变似我似法，执为实我实法自体，即依依他起遍计所执。"（俱见《成唯识论述记》，第一册，卷一，页三四—三六。）

注一二二：《摄论》谓:"转依，谓即依他起性对治起时，转舍杂染分，转得清净分。"（《大正藏》卷三一，页一四八）《成论》谓："转依位别，略有六种：一、损力益能转，谓初二位，由习胜解及惭愧故，损本识中染种势力，益本识内净种功能。"（《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一六一）

注一二三：《成论》谓:"转依义别，略有四种。一、能转道……二、所转依……三、所转舍……四、所转得……"（《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一六三——七〇）

注一二四：这样说只是分开地说，实即转妄识即能透露增长无漏种子，即能透露净识。这原是唯识宗的本意，可从我们上面对圆成实性的解释而得知。按于依他起上除掉遍计所执即证圆成实，所谓"依他起上彼所妄执我法俱窄，此空所显识等真性名圆成实"（《成论》语，《成唯识论述记》，第五册，卷九，页二五）。都是在依他起上作工夫，在其上起遍计执是染污依他，在其上证圆成实是清净依他，非此即彼。故所转者的被转，

即表示另一面的能转者的透露。这样说，似乎只着手转所转各一面即可，但即使如此，在转所者时，亦必得要有转者来转它，否则转即成一无主宰的活动。

注一二五：《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一八二。

注一二六："唯智"一亲念是我们这里所方便拟设的，唯亦是取不离的意思。此观念唯识家虽不强调，但其转识成智后所证得的境界，亦颇有此意思，这由一切法都是由智所实现一义理可见。

注一二七：唯识家以真如来表示圆成实性，即唯识实性，这说法很普遍，此处不一一征引。

注一二八：《成论》家中，有些以智的所缘只有真如，有些则以智的所缘是一切法。《成论》谓："丈圆镜智相应心品，有义但缘真如为境。……有义此品缘一切法。'庄严论'说，丈圆镜智于一切境不愚迷故。"（《成唯识论述记》，第五册，卷一〇，页一八五）但不管是哪一家的说法，真如是智的所缘，是无问题的，因即使是后一家的说法，一切法亦包括真如故。真如是无为法故。

注一二九：窥基虽亦曾明说智与真如是不一不异，彼谓："正智等生时，挟带真如之体相起，与真如不一不异，非相非非相。"（《成唯识论述记》，第四册，卷七，页一〇五）但其所谓不异，是指正智在缘真如冥合真如时二者无能所之分（知识论的能所之分）的不兴。此种无能所之分或能所合一的"一"的关系，严格地说，只是一"若一"，"似一"，而非"真一"，因真如是虚，智是实，虚实毕竟不同。（此不同自异乎智与净识的虚实的不同，后者是体用关系，前者是能所关系。）

注一三〇：依康德，对象的可能条件主要指时空与范畴。向上的念念不在时空中，亦不受范畴的作用，此中详情，不多说。

注一三一：超越的分别，主要是就成佛可能性与种子的分别说。成佛与其他的一般法，虽有分别，但不好说为是超越的分别，因成佛亦显现于事上，具体的行为上故，与经验分不开。

注一三二：这里说种子为经验的存有，把种子和其他现行的万法都放在经验的存有中说（万法固是经验的存有），并不表示忽略了种子与现行的万法的差异。就种子与万法相对而言，则种子因比万法为根本，但就种子与万法对超越的究极者言，则万法固是经验而为次一义的，即种子亦不能不是经验而为次一义的。

注一三三：成佛可能性与种子的分别；可从很多方面说，我们这里就动与静言，是因为方便后面说成佛可能性无所谓静态因而亦无所谓种子故。

注一三四：种子六义中有所谓“恒随转”，表示小种子才生即转而无暂住的意思。此亦似有动义，但我们这里说种子是一静态的存有，是专就它必须待他缘而现起所表示的无他缘即不能现起说，现起是动，不现起即静。种子虽才生即转，但所转生的仍是种子，而不是现行，要现行总要待缘，故不说动。

注一三五：实发心立志要求向上方面亦是有限制的，即是，禀气好而障轻的较易发心立志，禀气不好而障重的则较难发心立志。

注一三六：关于此自缘能发生一种力量以使成佛可能性在具体的事中显现，可参考第五部分理论困难的消解历史的描述中对《大乘起信论》真如熏习的阐述。

注一三七：它自身念念向上的活动，即表示自觉方向。此中牵涉甚多，不多说。

注一三八：此时这样的成佛可能性，实不必再说为是种子（无漏种子），亦不常说，因种子理论对它已不能应用故。

注一三九：即我们所说的“非一非二”中的非二。按说“非一非二”是就不同点言，故此词无矛盾：非一是就性质上的善恶的不同言，非二是就不能有不同的自体言。

注一四〇：智与净识有些微的不同。智是虚浮于净识上的胜用，故是虚的，而净识则是实的。但在非必要（不影响所要说的义理）时，我们仍将二者混起来用，不加分别。这我们在前面已详细说过，此处只重新提出。

注一四一：关于作为理的真如而有实现的缘的作用一点，可参考下面历史方面的描述中对《大乘起信论》真如熏习的阐述。

注一四二：孔子的仁，孟子的性善，相当于我们这里所说的成佛可能性，都是真宰义。

注一四三：《高僧传》谓竺道生“于是校阅真俗，研思因果，乃言善不受报，顿悟成佛。又著二谛论、佛性常有论、法身无色论、佛无净土论、应有缘论等。笼罩旧说，妙有渊旨”。（《大正藏》卷五〇，页三六六）

注一四四：《涅槃经集解》卷一引道生语，《大正藏》卷三七，页三七七。

注一四五：同上。

注一四六：这不单是一主观方面的自觉要求，且有形而上的意义。即是，佛性应有固是一道德自觉的要求，且是一形而上的肯定。

注一四七：竺道生谓：“良由众生本有佛知见分，但为垢障不现耳。”（竺道生《法华经疏》，转引自汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，下册，中华版，一九五五年，页六三八）说“众生本有佛知见分”，即说“一切众生皆有佛性”。

注一四八：《高僧传》谓："六卷泥洹先至京都，生剖析经理，洞入幽微，乃说一阐提人皆得成佛。"（《大正藏》卷五〇，页三六六）

注一四九：竺道生《法华经疏》，汤著《佛教史》下，页六三五。

注一五〇：所谓"良由众生本有佛知见分，但为垢障不现耳"，见注一四七。

注一五一：《起信论》谓："显示正义者，依一心法有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门；是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。心真如者，即是二法界大总相法门体，所谓心性不生不灭。……心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识。"（《大正藏》卷三二，页五七六）

注一五二：《起信论》谓："此识有二种义，能摄一切法。云何为二？一者觉义，二者不觉义。"（同上）

注一五三：《起信论》谓："所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不偏。法界一相，即是如来平等法身。依此法身，说名本觉。何以故？本觉义者，对始觉义说。以始觉者，即同本觉。始觉义者，依本觉故而有不觉，依不觉故说有始觉。"（同上）又谓："所言不觉义者，谓不如实知真如法一故，不觉心起而有其念；念无自相，不离本觉。"（同上书，页五七六—五七七）

注一五四：《起信论》谓："本觉随染分别生二种相，与彼本觉不相舍离。云何为二？一者智净相，二者不思议业相。"（同上书，页五七六）

注一五五：《起信论》谓："智净相者，谓依法力熏习、如实修行、满足方便故。破和合识相，灭相续心相，显现法身，智淳净故。……不思议业相者。以依智净，能作一切胜妙境界。所谓无最功德之相，常无断绝。随众生根，自然相应，种种而现，得利益故。"（同上）

注一五六、一五七：印顺谓："法，指如来藏心；由此法有功能而起熏习作用。依法力的熏习，有二：一、由自内如来藏的内熏力；二、由佛菩萨为缘说法教化所起的熏习力。如来藏自内本有，似乎无何作用。实则自内熏发，大有力量。……众生的终于向上向光明而进趣，全由这如来藏性内熏的力量。"（印顺《大乘起信论讲记》；台北慧日讲堂，一九五一年，页九五）

注一五八：《大正藏》卷三二，页五七六。此中《起信论》说因熏习镜，并不是单独提出而说的，而是将之作为觉体相的四种大义之一而说的。其他三大义是如实空镜、法出离镜和缘熏习镜。

注一五九：按"如实不空"是与"如实空"对说的。《起信论》谓真如依言说分

别有二种义：一为能究竟显实的“如实空”，二为“有自体”因而“具足无漏性功德”的“如实不空”。（同上）后面《起信论》又以觉体相的四种大义的一义的如实空镜，指“远离一切心境界相，无法可现，非觉照义”的觉体自己。其余三义中有一义即为如实不空的因熏习镜。（同上）由是不止把真如与本是心义的觉体（智净相）常作是同一东西说，且表示真如亦有熏习的功能。故在后文即提出真如熏习。

注一六〇：印顺《大乘起信论讲记》，页一〇六。

注一六一：《大正藏》卷三二，页五七八。

注一六二：《起信论》表示此限制原则是借问者的所问说起的。问者谓：“一切众生悉有真如，等皆熏习，云何有信，无信，无量前后差别？皆应一时自知有真如法，勤修方便，等入涅槃。”（同上）即是说，一切众生都超越地本有真如，即本有成佛可能性（《起信论》的真如即如来藏自性清净心，即成佛可能性。其本有亦当是超越本有义，甚明显），而真如或成佛可能性的具有自缘而得现起流行，亦是平等的。这都是超越的平等。但何以在修持上有差别呢？《起信论》即以二因素作答，即烦恼厚薄差别与因缘具缺。（同上）

注一六三：同上。

注一六四：同上。

注一六五：同上书，页五七六。

注一六六：同上。

注一六七：同上。

九、陈那的逻辑

北川秀则原著　吴汝钧译

中期大乘佛教的逻辑以陈那(Dignāga，四八〇—五四〇左右)为代表。逻辑到他而面目一新，成为新的体系。他以前的逻辑称为古因明，他以后的逻辑称为新因明，亦源于此。以下我们要略说陈那的体系；但在进入本论前，我想先就方法论方面说说自己的管见。

（一）印度逻辑研究的方法论

近来很多学者研究印度逻辑，发表种种卓越的成果。在这些学者间有一个惯例，即是以亚里士多德系统的逻辑亦即是形式逻辑（注一）的术语来说明印度的逻辑。实际上，以这样的方法来研究印度的逻辑，有很大的问题。当我们研究未知的思想体系时，应首先就这思想体系的本来的姿态来把捉它。依管见，以形式逻辑的术语来说明印度的逻辑，并不能就其原来的姿态来再现印度的逻辑，而是装作是印度的逻辑的研究，实际上却是在弄形式逻辑的应用的玩意哩。此中，让我们先从这方法论上的问题考察看。

例如，在自陈那以来的佛家逻辑所用的论证式中，有被称为“三支作法”的。这即是这样的论证式：

（宗）声是无常。

（因）所作性之故。

（喻）同喻：凡是所作的东西都是无常。例如瓶。

异喻：凡是常住的东西都非所作。例如虚空。

就自来学者所喜欢用的说明来说，宗相当于三段论法的结论，因（hetu）相当于小前提，喻相当于大前提。“相常”的用法是有限度的；常以“声”、“所作性”、“无常”来与形式逻辑的小词、中词、大词相配合时，便会发现此中有重大的分歧之点。即是，倘若在上述的三支作法中，具有以形式逻辑的术语“中词”来称呼的东西的话，则这应是第三支喻中的“所作的东西”，而不是第二支因（hetu）中的所作性。关于这点，倘若把上述的三支作法改写成形式逻辑的三段论法，便很清楚了。即是，在（大前提）凡是所作的东西都是无常。

（小前提）声是所作。

（结论）故声是无常。

这样的三段论法中，作为中词的，明显地是“所作的东西”，或“所作”，而不是“所作性”。但自来学者对此点都未有予以严密的注意，都先入为主地以“所作性”为中词，而屡屡以上面的三支作法为如下的三段论法的变形来理解：

（大前提）凡是所作性的东西都是无常。

（小前提）声是所作性。

（结论）故声是无常。

倘若把上述的三支作法视为这样的三段论法的变形来理解，则亦可以“所作性”为中词了。但这是一种误解，由于把“所作性”与“具有所作性的东西”或“所作的东西”（或“所作”）视为同一意思来应用而来。我们必须说，这种解释忘记了相应于“所作性”的梵语 krtakatva 是所作的东西的性质，即表示属性的抽象名词，不是表示具有所作的东西的性质的东西（所作的东西）的普通名词（或形容词）一点。毕竟“声是无常，所作性之故”这样的宗、因，并不是主张声是所作性故是无常，而是主张声由于其所作性故是无常，即是，由于在声中存有所作性这样的性质、属性，故是无常。

这样，倘若“所作的东西”是中词，而“所作性”不是中词，则可以明显看到，自来流行于学者之间的一般的解释，以印度逻辑中的“因”（liṅga，后文提到的因，都是此词。）（注二）相当于形式逻辑的“中词”，

是不当的。因为“中词”这一词语，是意味着共通于大前提与小前提中的名词的词语，因而“所作的东西”这样的名词，被视为中词；而“因”这样的词语，则本来是意味着符号的词语，因而这词语所表示的，不是“所作的东西”这样的名词，而是所作性这样的属性。

笔者的这种见解，认为自来以“因”相常于“中词”的解释为错误，更可通过检讨多一个例子进一步表示出来：

（宗）此山中有火。

（因）有烟之故。

（喻）同喻：凡有烟的东西都有火。例如灶。

异喻：凡无火的东西都无烟。例如湖水。

在这三支作法中，烟是因。因为在这个场合，对于山中有火一事而为其记号的，是烟。不过，若以三段论法来改写这三支作法，则成：

（大前提）凡有烟的东西都是有火的东西。

（小前提）此山是有烟的东西。

（结论）故此山是有火的东西。

明显地，“有烟的东西”是中词。即是，因是由山升起的烟这样的物体，中词是共通于“凡有烟的东西都是有火的东西”这样的大前提与“此山是有烟的东西”这样的小前提间的“有烟的东西”这样的名词。这两者完全不同，是毫无疑义的。

而这样的分歧并不单存在于“因”与“中词”之间。这差不多都存在于自来以属于印度逻辑的某些术语相当于属于形式逻辑的某些术语的说明中。因此，这种以形式逻辑的术语来说明印度逻辑的做法，并不能如其本来面目地再现印度逻辑的姿态。这也意味着我们不能知道印度人是以怎样异于西方人的角度来处理逻辑的问题。

此中的问题是，这种分歧何以会生于这两种逻辑的术语间呢？依我的管见，这是由于，形式逻辑是处理名词的逻辑，印度逻辑则是处理直接的物体的逻辑之故。我们试考究这样的三段论法：

（大前提）凡是人都是有死的东西。

（小前提）苏格拉底是人。

（结论）故苏格拉底是有死的东西。

这三段论法之为正确的三段论法的根据，依形式逻辑的思考法，在于小词“苏格拉底”的外延为中词“人”的外延所包摄，而中词“人”的外延又为大词“有死的东西”的外延所包摄。在形式逻辑巾，构成三段论法的命题，都必须取“主词——系词——宾词”的形式，其理由实亦在此。形式逻辑方面的学者是这样地从名词的外延的包摄关系中来把握逻辑的，而印度的逻辑学者则不是就名词而是就直接的物体来把握逻辑。因此，在印度逻辑中，构成三支作法的各分支并不取“主词——系词——宾词”的形式，是不难理解的。对于相当于形式逻辑的“主词”与“宾词”的东西，在印度逻辑中，以“有法”（dharmin）与“法”（dharma）这样的术语来表示。实在来说，这两个术语并不是说明相常于“主词”与“宾词”的东西的术语。在印度逻辑来说，“法”表示所属物，“有法”表示具有这所属物的东西。（注三）即是说，“主词”、“宾词”这些词语，是指构成命题的名词，而“法”、“有法”这些词语，则是指物体。例如，长于形式逻辑方面的学者处理“苏格拉底是有死的东西”一命题时，他是以“苏格拉底”这样的名词为主词，以“有死的东西”这样的名词为宾词的。但当印度逻辑的学者处理“声是无常”时，却是以声这样的东西为有法，以属于这声的无常性这样的性质——性质亦是物体而不是名词——为法。换言之，形式逻辑方面的学者处理“苏格拉底是有死的东西”这样的命题，是以之显示“苏格拉底”这样的主词的外延是包摄于“有死的东西”这样的宾词的外延中的，而印度逻辑的学者处理“声是无常”这样的命题，则以之显示在声这样的有法中存在着无常性这样的法的意思。

有人可能对笔者这样的见解提出疑问：“说印度逻辑处理物体，形式逻辑处理名词，恐怕不正确吧。因为，形式逻辑方面的学者即使说‘苏格拉底是有死的东西’，亦可以不是主张‘苏格拉底’这样的名词为‘有死的东西’这样的名词所包摄，而是主张苏格拉底这样的人是有死的东西哩。”笔者的解答是这样。笔者并不是说，在印度逻辑中，“声是无常”这样的命题是有关声这样的东西的主张，而在形式逻辑中，“苏格拉底

是有死的东西”这样的命题是有关“苏格拉底”这样的名词的主张。当然，“声是无常”这样的命题是有关声这样的东西的主张，同样地，“苏格拉底是有死的东西”这样的命题亦是有关苏格拉底这样的人，亦即是这样的东西的主张。笔者所要区别之点是，当我们把“声是无常”这样的事情，或“苏格拉底是有死的东西”这样的事情，安排入论证式中时，我们是要施之以怎么样的操作呢？笔者并不是问，通过“声是无常”或“苏格拉底是有死的东西”这样的命题来表示的事情，在印度逻辑与形式逻辑之间，是怎样的不同。关于这点，倘若以另外的说法来表示，则是这样：例如，某人说“苏格拉底巧妙地游泳”，为了把它纳入论证式中，形式逻辑方面的学者首先要做的是，将之改写成“苏格拉底是巧妙的游泳手”。在印度逻辑的学者来说，则会将之理解为叙述苏格拉底具有巧妙的游泳能力这样的事实的文字。形式逻辑方面的学者之必须把“苏格拉底巧妙地游泳”改写成“苏格拉底是巧妙的游泳手”，那是由于在形式逻辑中，只有“主词——系词——宾词”这样的形式的命题能纳入论证式中之故；而印度逻辑的学者之必须把同样的表现理解为叙述苏格拉底具有巧妙的游泳能力这样的事实的文字，因为印度逻辑是只适用于能分析为法与有法的世界的逻辑。事实上，在形式逻辑中，只有表示“苏格拉底”、“巧妙的游泳手”、“是”这样的话语的“主词”、“宾词”、“系词”这样的术语，而表示“巧妙地游泳”这样的话语的术语，并不存在。而在印度逻辑方面，表示巧妙的游泳能力与苏格拉底的“法”、“有法”这样的术语是有的，但表示“巧妙的游泳手”这样的名词的术语，当然是没有的，即使是表示“苏格拉底”这样的名词的术语，亦不存在。因为印度逻辑中的“有法”这样的术语，是表示苏格拉底这样的人的术语，而不是表示“苏格拉底”这样的话语的术语。

由以上的理解，笔者相信：（1）在形式逻辑的术语与印度逻辑的术语间有分歧存在；（2）这分歧在于，形式逻辑是在名词上建立其学问体系的逻辑，而印度逻辑则是在直接的物件上建立其学问体系的逻辑。所有术语与其所属的学问体系有密接不离的关系；属于某一学问体系的所有术语，与它们所属的学问体系紧密连接着，结成一个术语体系。因此，

印度逻辑的学问体系与形式逻辑的学问体系既是完全不同，则在这两种逻辑的术语间存在着分歧，自是当然的事。这样看来，我们与其以形式逻辑的术语来说明印度逻辑，无宁应致力于以这种分歧为线索，视印度逻辑为对立于形式逻辑的另外的学问体系，就其原来的姿态而再现之。

（二）三支作法的基本构想

三段论法是形式逻辑的中核；同样，三支作法是陈那的逻辑的中核。因此，以下我们介绍陈那的逻辑，以这三支作法为中心。

如所已叙述过那样，三支作法是这样的形式的论证式：

（宗）声是无常。

（因）所作性之故。

（喻）同喻：凡是所作的东西都是无常。例如瓶。

异喻：凡是常住的东西都非所作。例如虚空。

首先让我们考察一下，本着这样的形式的论证式，是基于什么样的构想的论证式呢？

如所已叙述过那样，为了要如其本来面目地把捉陈那的逻辑，我们必须避免以形式逻辑的术语来说明。即是说，我们不应视“因”为相当于“中词”的术语，而应视之为表示记号的术语；不应视“法”、“有法”为相当于“宾词”、“主词”的术语，而应视之为表示所属物与具有所属物的东西的术语。这里在进入本论以前，我们又拟先对陈那的逻辑的术语中较有关系的说明一二。

宗（pakṣa，后文提到宗，都是此词。）——有以下三个意思：（1）三支作法的第一支，就先前所举的例子来说，如“声是无常”这一话语。（2）这话语所表示的事实，这事实是，声这样的有法存在于为无常性这样的法所限定的状态中。（3）这事实的主体，即声这样的有法。

所立（sādhya）——sādhya 原来的意思是应确立的东西之意。这术语在应用上有以下三个意思：（1）宗的第二个意思。（2）宗的第三个意思。（3）在宗（第三个意思的宗）中所要确立的法，就先前的例子来说，这即是无常性。又这第三个意思的所立，常作为所立法（sādhya-dharma，

后文提到的所立法，都是此词。）而被应用。为了避免混乱起见，本稿以下作这样的区分：

宗：指第一个意思的宗。

宗：指第三个意思的宗（即第二个意思的所立）。

所立：指第一个意思的所立（即第二个意思的宗）。

所立法：指第三个意思的所立。

复次，宗与所立法常被视为相当于形式逻辑的小词与大词，但这是不正确的。因形式逻辑中的小词与大词，就上面的例子来说，是构成“声是无常”（“声是无常的东西”）这样的命题的主词与宾词，亦即是“声”与“无常的东西”这样的名词；而宗与所立法则是声这样的有法、无常性这样的法；不是名词而是物体、事物哩。

我们现在已进入论述三支作法的基本构想的阶段了。这里笔者想起在第一节中的“形式逻辑是处理名词的逻辑，印度逻辑则是处理直接的东西的逻辑”的说法。例如，构成（大前提）凡是人都是有死的东西。

（小前提）苏格拉底是人。

（结论）故苏格拉底是有死的东西。

这样的三段论法的三个命题，都是“主词——系词——宾词”形式的命题，亦即是“A 是 B”形式的命题，这是基于三段论法是利用名词的外延间的包摄关系的论证式一点的。即是，“主词——系词——宾词”形式的命题是表示名词的外延间的包摄关系的最适当的命题，故要把命题纳入三段论法中，都要改写成这种形式的命题，或至少必须理解为这种形式的命题的变形。在上面列举出来的三段论法的场合，都是构成这种关系的命题，依于“主词——系词——宾词”的形式，小词“苏格拉底”的外延为中词“人”的外延所包摄，中词“人”的外延为大词“有死的东西”的外延所包摄，这都明显地显示出来，故我们可以这样理解，小词“苏格拉底”的外延为大词“有死的东西”的外延所包摄。但在陈那方面，自来学者所屡屡视为相当于小词、中词、大词的宗、因、所立法，实际上都不是名词，而是物体、事物。这点对于理解三支作法的基本构想，有极其重要的意义。因为物体、事物并不能如名词那样具有外延，这即

显示三支作法是基于与三段论法完全不同的构想的一种论证式。让我们先就上面屡屡引用的“此山中有火。有烟之故。云云”这样的二一支作法考察看看。在这三支作法中，“此山中有火”是宗，但就陈那的逻辑的术语体系来说，在远方的山是宗，火是所立法。因此，“此山中有火”这样的宗，并不是“宗是所立法”，即不是“A 是 B”这样的形式的命题，而是“在宗中有所立法存在”，即“在 A 中有 B 存在”这样的形式的命题。（注四）又就“有烟之故”这样的因来看，这因不是“此山是有烟之故”的省略形，而是“存在于此山中的烟之故”或“因在此山中有烟存在”的省略形。即是，在三支作法，因亦不是以“A 是 B 之故”的形式来叙述，而是以“存在于 A 中的 B 之故”或“因在 A 中有 B 存在”的形式来叙述。何以会是这样的呢？依我的管见，这是由于三支作法是以这样的事情作为其基本构想的论证式之故；这事情是：通过指出在“有法”甲（在上例来说，是远方的山）中有“法”乙（上例中的烟）这样的因亦即记号存在，而使对方了解到在这同一的“有法”甲中有“法”丙（上例中的火）存在。即是说，在预想这样的基本构想时，必须假定“在 A 中有 B 存在”的形式的命题，这在论证式的处理来说，远较“A 是 B”的形式的命题为适切。

对于笔者的这种见解，或许有人会提出以下的疑问。“在‘声是无常。所作性之故。云云’这样的三支作法中，作为宗的‘声是无常’这样的命题，不是‘A 是 B’的形式的命题么？”但此中要注意的是，在这个场合，所立法不是无常的东西，而是无常性。因此，“声是无常”（即“声是无常的东西”）这一命题，确是“A 是 B”这样的形式的命题，不是“宗是所立法”这样的形式的命题。陈那的体系虽有对应于无常性的“所立法”这样的术语，但并没有相当于形式逻辑中的“宾词”的术语；在这个体系中，“声是无常”这样的命题不过是“在宗中有所立法存在”这样的命题，即“在声中有无常性存在”这样的命题的变形而已。这点在三支作法的因方面来说，亦是同样的。即是，三支作法的因，是“所作性之故”，但这“所作性之故”的因，如在第一节所已触及的，并不是“声是所作性之故”的省略形，而是“存在于声中的所作性之故”或“在声中有所作性存在

之故”的省略形。即是说，在这个场合，应视其原型为“在A中有B存在”这样的形式的命题。

要之，关于三支作法，倘若就第一支宗与第二支因来观察，则可以说三支作法是以这样的事情作为其基本构想的论证式：通过指出在“有法”甲中有“法”乙这样的因亦即记号存在，而使对方承认在这“有法”甲中有“法”丙存在。倘若只止于此，则何以法乙能够成为对于法丙的记号，仍是未明了的。关于这点，便要涉及第三支的喻了。即是，对于“此山中有火。有烟之故”这样的宗、因，有这样的喻被显示出来：

同喻：凡有烟的东西都有火。例如灶。

异喻：凡无火的东西都无烟。例如湖水。

对于“声是无常。所作性之故”这样的宗、因，有这样的喻被显示出来：

同喻：凡是所作的东西都是无常。例如瓶。

异喻：凡是常住的东西都非所作。例如虚空。

此中要注意的是，笔者以为构成三支作法的命题，都不是以“A是B”这样的形式作为其基本形式，而是以“在A中有B存在”这样的形式作为其基本形式的这种主张，并不单是对构成宗、因的命题而言，亦包括构成喻的命题在内。关于这点，让我们先研究“凡有烟的东西都有火”这样的命题看看。这个命题，倘若以有烟的东西为“A”，以有火的东西为“B”，则确是“A是B”这样的形式的命题。不过，相应于“凡有烟的东西都有火”的梵语是 yo yo dhūmavān sa sǒ ǵnimān 或 yatra dhūaḥ tatra vahniḥ，这是运用关系代名词或关系副词的结构的文字，其直译常为“如x是有烟的东西，则这x是有火的东西”、“如在x中有烟存在，则在这x中有火存在”。即是说，“凡有烟的东西都有火”一命题，倘若就含有关系代名词或关系副词的构造的相应的梵语来说，可以视为是由两个命题合成的复合命题。对于构成这复合命题的两个命题加以考察看，若先就“如x是有烟的东西，则这x是有火的东西”这样的命题来说，则构成它的两个命题，都是“A是B”这样的形式的命题。但若就“如在x中有烟存在，则在这x中有火存在”这样的命题来说，则构成它的两个命题，都是“在A中有B存在”这样的形式了。哪一种是基本形式，是

跟着要讨论的问题。就陈那的逻辑来说，它不具有相常于形式逻辑中的“宾词”的术语，却具有与烟、火相当的“因”、“所立法”这样的术语；它的基本形式，仍是“如在 x 中有因存在，则在这 x 中有所立法存在”这样的命题，即是“如在 x 中有烟存在，则在这 x 中有火存在”这样的命题。即是说，在三支作法中，不单是构成宗、因的命题以“在 A 中有 B 存在”形式为其基本形式，甚至是喻，倘若就梵语而将之理解为复合命题时，其构成的两个命题，亦是以“在 A 中有 B 存在”形式为其基本形式的命题。这点就“凡是所作的东西都是无常”这样的命题来说，都是同样的。即是说，相应于“凡是所作的东西都是无常”的梵语是 yo yaḥ kṛtakaḥ sa so nityaḥ，若直译，则成“如 x 是所作，则这 x 是无常”，这仍是由两个命题合成的复合命题。而这复合命题，虽然其构成的两个命题表面上是“A 是 B”的形式，但若以陈那的逻辑的术语体系来处理，则仍可视为是由“在 x 中有因存在”这样的形式的命题与“在这 x 中有所立法存在”这样的形式的命题而成的复合命题。换言之，“凡是所作的东西都是无常”这样的形式的命题，可视为“如在 x 中有所作性存在，则在这 x 中有无常性存在”这样的命题的变形。（注五）以上我们是就构成同喻的命题而加以考察，这考察对于构成异喻的命题，也是同样适合的。唯一不同的地方在，构成同喻的命题，是由以“在 A 中有 B 存在”这样的形式作为其基本形式的两个命题合成的复合命题，而构成异喻的命题则是由以“在 A 中 B 不存在”或“在 A 中有非 B 存在”这样的形式作为其基本形式的两个命题合成的复合命题。这样，很明显地看到，构成三支作法的命题的基本形式，通于宗、因、喻三支的，是“在 A 中有 B 存在”这样的形式。

要之，我们可以说，三支作法建基于这样的既知的事实：在法乙存在的东西中必有法丙存在，在法丙不存在的东西中绝对没有法乙存在；其基本构想是通过指出在“有法”甲中有“法”乙这样的记号存在，而使对方承认在相同的“有法”甲中有“法”丙存在。构成三支作法的命题，不是“A 是 B”的形式，而是以“在 A 中有 B 存在”作为其基本形式，这是由于三支作法是基于上述那样的构想的论证式之故。

（三）因的三相说

依以上的论述，可以清楚地看到，三支作法是基于与形式逻辑的三段论法完全不同的构想而来的论证式。以下为了确立基于这样的基本构想的三支作法，必须阐明陈那所运用的理论。首先让我们说明所谓因的三相说。

“因的三相”中的“因”的相应梵语是liṅga和hetu两种。hetu就其原语来说，亦不是作为三支作法的第二支的因的意思，liṅga就其原语来说，同样是记号的意思（关于这点，可参看注二）。因此，所谓因的三相说，是对于具备正确的记号的三个条件的规定之意。例如，当见到烟由远方的山升起，而推理出在那山中有火存在时，作为记号的，是烟，为了使这烟作为正确的因，必须具足三个条件；对于这三个条件的规定，即是因的三相说。

这因的三相是哪三相呢？这即是遍是宗法性（pakṣadharmatva）、同品定有性（sapakse sattva）和异品遍无性（vipakṣe śattva）三者。其各各的意思可如下说。

首先，第一相的遍是宗法性，是这样的规定：正确的因必须是宗的法。依烟而推理出在远方的山中有火存在，就这个场合而言，远方的山是宗，烟是因；为了使烟成为这个场合的正确的因，便要有这样的规定：这烟必须是作为宗的远方的山的法。换言之，这规定是，这烟必须是由现今正指涉着的远方的山升起的烟，不能是由其他的山或灶升起的烟。又，倘若就依所作性而推理出声的无常的场合而言，声是宗，所作性是因；为了使所作性成为这个场合的正确的因，便要有这样的规定：所作性必须是作为宗的声的法。换言之，在声中必须有所作性这样的属性存在。对于具有这样的意思的遍是宗法性，倘若以形式逻辑来说，我想可以barbara式的三段论法中小词的外延为中词的外延所包摄的关系来说明吧。即是，“此山中有火。有烟之故。云云”这样的三支作法，倘若改写成三段论法，则为

（大前提）凡是有烟的东西都是有火的东西。

（小前提）此山是有烟的东西。

（结论）故此山是有火的东西。

“声是无常。所作性之故。云云”这样的三支作法则可写成

（大前提）凡是所作的东西都是无常。

（小前提）声是所作。

（结论）故声是无常。

顺此，要求烟或所作性存在于山或声中的因的三相的第一相，对于“此山是有烟的东西”或“声是所作”这样的小前提的成立的要求，是可以说明的，即是，它对于作为小词的“此山”或“声”的外延为作为中词的“有烟的东西”或“所作的东西”的外延所包摄的要求，是可以说明的。但这只是以形式逻辑来说明遍是宗法性是如此，而不是如其所如地对陈那的逻辑的把握与说明。如前节所述，三支作法的基本构想，并不在于对名词的外延间的包摄关系的利用方面，而在于通过指出在“有法”甲中有“法”乙这样的记号的存在，而使对方承认在相同的“有法”甲中有“法”丙存在方面。因此，要求正确的因必须是宗的法的因的三相的第一相，就陈那的逻辑来说，当以法乙为因而推理出在有法甲中有“法”丙存在时，这“法”乙必须是“有法”甲的法。

以上说明了因的三相的第一相遍是宗法性。以下说同品定有性与异品遍无性。稍先史必须说明一下陈那的逻辑的一两个术语。

同品的意思是，在具有所立法这一点上，与宗相似的东西。例如，就“此山中有火。有烟之故。云云”这样的三支作法能够成立的场合来说，山是宗，火是所立法，在这个场合，以具有火一点而与山相似的东西，例如灶一类，即是同品。又就“声是无常。所作性之故。云云”这样的三支作法而言，声是宗，无常性是所立法，而以具有无常性一点而与声相似的东西，例如瓶一类，即是同品。

异品（vipakṣa）的意思是，在不具有所立法这一点上，与宗不相似的东西。就上面的例子来说，以不具有火一点而与山不相似的湖水，以不具有无常性而与声不相似的虚空，都是异品。

由是，因的三相中的第二相同品定有性，是规定因必须存在于同品中，第三相异品遍无性则规定因不存在于异品中。就上面的例子而言，烟必须存在于灶中，而不存在于湖水中；又所作性必须存在于瓶中，而

不存在于虚空中。不过，此中要注意的是，就第三相异品遍无性来说，因是横亘于异品的全体都不存在的，但就第二相同品定有性来说，并不要求因横亘地存在于同品的全体的东西都是所作（注六），因而在以具有无常性一点而与声相似的东西，即在同品中，凡是所作性都存在于其中。但就以烟为因而推理出在山中有火存在的场合而言，由于烟并不是从有火的东西的全体中升起，因而并不是在以具有火一点而与山相似的东西，即在同品的全体中，有烟存在。（注七）

具有这样的意思的因的三相的第二、第三相，倘若合起来说，可以说是要求因存在于同品的全体或其中的一部分中，而在异品中，则横亘其全体都不存在。倘若以形式逻辑来说，或许可以说是要求在 barbara 式的三段论法中中词的外延包摄于大词的外延中吧。不过，如最初所述那样，我们的目的并不是把印度逻辑弄成形式逻辑的应用问题来说，而是要如其所如地再现陈那的逻辑。因此，我们在这里一方面要就其文字来了解因的三相的第二、第三相的意思，还要把陈那的逻辑作为与形式逻辑相对立的另外的学问体系而重新组织起来。……

由以上的说明，我们知道因的三相是什东西。所谓正确的因，必须具备着三个条件，其意思是，倘若因只具备这三相中的一相或二相，则表面上是因，实际上却不是正确的因哩。此中，陈那把只具备这三相中的一相的因，与只具有二相的因，视为似因（lingāasa 或 hetv-ābhāsa，似因而实非因的东西）。他将之分为六种。

（四）九句因说

因的三相说，在无著的《顺中论》中，被视为是若耶须磨论师的说法而被介绍出来。（注八）因此，上述的陈那的因的三相说，不管是原原本本地承受若耶须磨论师者，抑是加以改良者，明显的是，因的三相说不是陈那的独创。下面要叙述的九句因说，可以说是以因的三相说为基础而进一步发展整理的结果。这是陈那以前所无的学说。在这个意义下，我们可以说，这是陈那的独创说。

陈那首先将一切的因区分为宗的法与不是宗的法，亦即是能满足因

的三相的第一相的东西与不能满足的东西两种。后者称为“不成因”，把所立从可以确立为正确的因的东西中排除开来；前者则有正因与似因混在一起。九句因说即通过把属于前者的因分类为九种，而显示出决定哪些宗的法是正确的因，哪些宗的法不是正确的因的基准。即是，陈那首先把所有宗的法分类为存在和不存在于同品的全部的场合，和存在于同品的一部分不存在于同品的一部分的场合三种，又进而把这分类为三种的宗的法，区分为存在和不存在于异品的全部的场合，和存在于异品的一部分不存在于异品的一部分的场合三种。3×3=9，这样便把能满足因的三相的第一相的因，亦即宗的法，分类为九种。这即是下列的“九句因”（为了简洁起见，兹从玄奘的译例，以存在于同品或异品的全部中的场合为“有”，不存在于全部中的场合为“无”，存在于一部分中不存在于一部分中的场合为“俱”）。

（第一句）因在同品中有，在异品中有：例如在作“声是常住。所量性（认识对象这种性质）之故”的立论时的所量性。

（第二句）因在同品中有，在异品中无：例如在作“声是无常。所作性之故”的立论时的所作性。

（第三句）因在同品中有，在异品中俱：例如在作“声是勤勇无间所发（意志努力的直接所产）。无常性之故”的立论的无常性。（注九）

（第四句）因在同品中无，在异品中有：例如在作“声是常住。所作性之故”的立论时的所作性。

（第五句）因在同品中无，在异品中无：例如在作“声是常住。所闻性（可闻得的这种性质）之故”的立论时的所闻性。

（第六句）因在同品中无，在异品中俱：例如在作“声是常住。勤勇无间所发性之故”的立论时的勤勇无间所发性。

（第七句）因在同品中俱，在异品中有：例如在作“声是非勤勇无间所发。无常性之故”的立论时的无常性。

（第八句）因在同品中俱，在异品中无：例如在作“声是无常。勤勇无间所发性之故”的立论时的勤勇无间所发性。

（第九句）因在同品中俱，在异品中俱：例如在作“声是常住。无

触对性（透入的性质）之故”的立论时的无触对性。（注一〇）

陈那这样地把作为宗的法的因分类为九种后，即作出如下的结论。

（一）能够把所立确立起来的正确的因，限于属于第二句、第八句的因。

（二）把与所立不相容的结果确立起来的因，是“属于第四句与第六句的因”。

（三）属于余下的五句，即第一、第三、第五、第七、第九句的因，是不具有充分的能力把所立确立起来的因，亦即是不确实的因。

其次的问题是，何以只有属于第二句、第八句的因是正确的因，属于第四句、第六句的因是把与所立不相容的结果确立起来的因，而属于余下五句的因是不正确的因？现在我们试以与陈那的逻辑的整体系最调协的图人来加以说明。首先以第一图表示全宇宙。

（一）以标为 a 的半月形的部分表示宗所存在的领域；

（二）以标为 b 的部分与标为 c 的部分合起来的半月形的部分表示具有因的东西所存在的领域；

（三）以标为 b 的部分与标为 d 的部分合起来的矩形的部分为同品（即具有所立法的东西）所存在的领域；

（四）以标为 c 的部分与标为 e 的部分合起来的矩形的部分为异品（即不具有所立法的东西）所存在的领域。

这样，

（五）标为 b 的部分是同品，同时又是具有因的东西所存在的领域；

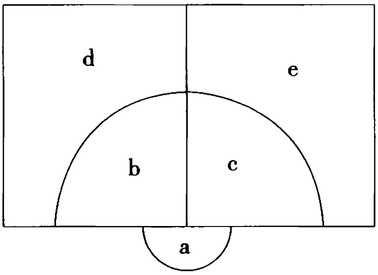
（六）标为 c 的部分是异品，同时又是具有因的东西所存在的领域；

（七）标为 d 的部分是同品，同时又是不具有因的东西所存在的领域；

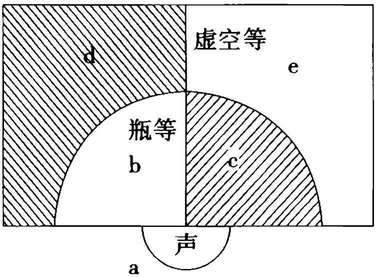
（八）标为 e 的部分是异品，同时又是不具有因的东西所存在的领域。

九句因中属于第二句与第八句的因之为正确的因可以这个图式作如下的表示。首先要说明第二句，即在同品中有在异品中无的场合。在这个场合成为因的，举例来说，是作“声是无常。所作性之故”的立论时的所作性。但这所作性的因，由于横亘地存在于同品的无常的东西的全体中，因而是同品，同时又是不具有因的东西是不存在的。即是，在第一图的 d 领

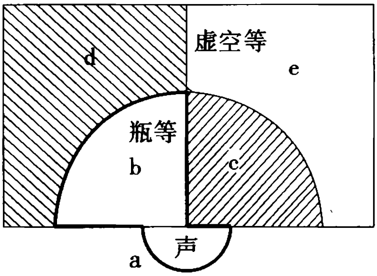
域，无任何东西存在。故我们以斜线把这领域消去。其次，由于横互异品的常住的东西的全部，所作性都不存在，因而是异品，同时又是具有因的东西是不存在的。即是，在第一图的 c 领域，无任何东西存在。故我们也以斜线把这领域消去。这样，未有为斜线消去的部分，为 a、b、e 三领域。其次我们试在这各各领域中，写上存在于这各各领域中的东西的名字。即是，在 a 领域中写上“声”，在 b 领域中写上“瓶等”，在 e 领域中写上“虚空等”。这样，便有第二图出现。现在的问题是，对于确立声的无常，这在同品中有、在异品中无的所作性这样的因，果真是正确的因么？换言之，以在声中有所作性存在为根据，而要把声从 a 领域移到其他领域去的话，果真地声要移到 bd 领域（即 b 领域与 d 领域，即同品与无常的东西所存在的领域）方面去么？上面说过，在以斜线消去的领域中，没有任何东西存在。又存在于 e 领域中的，只有不具有所作性的东西。因此，若以声中有所作性的存在为根据，而将声移至其他领域去，便应移到 b 领域。而由于 b 领域是 bd 领域亦即无常的东西所存在的领域的一部分，故所作性的因可以把声是无常一点确立起来。又为了显示声移到 b 领域中去，我们把 b 领域与 a 领域用粗线括出来，这即是第三图的所示。



图一

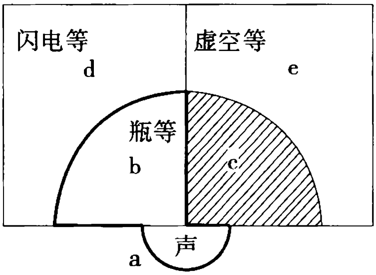


图二

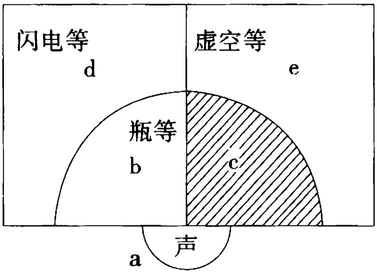


图三

以上我们用对陈那的思考方式最为恰当的图式显示出属于第二句的因为正确的因，这图式可以说是与陈那的整个逻辑体系最为协调的；同样，属于第八句的因是正确的因，也可以说明。即是，属于第八句的因是在同品中俱异品中无的因，例如，在作“声是无常。勤勇无间所发性之故”的立论时的勤勇无间所发性，即是了。在这个场合，相常于第二图的是第四图，相常于第三图的是第五图。即是，由于勤勇无间所发性存在于同品的无常的东西的一部分（例如瓶等）中，而不存在于一部分（例如闪电等》中，因而在 b 领域中即注为“瓶等”，在 d 领域中注为“闪电等”。b 领域是是同品同时亦是具有因的东西所存在的领域，d 领域则是是同品同时亦是不具有因的东西所存在的领域。又由于勤勇无间所发性在异品的常住的东西中都不存在，因而在 c 领域中，无任何东西存在，这 c 领域是是异品同时亦是具有因的东西所存在的领域。因此我们以斜线消去之。而 e 领域是是异品同时亦是不具有因的东西所存在的领域，我们在其中注为“虚空等”，以表示有虚空等存在。这便形成了第四图。第五图则以粗线表示存在于 a 领域中的声移至 b 领域方面去，这种移动，是以声具有勤勇无间所发性为根据的。



图四



图五

以上我们以图式表示了第二句、第八句可作为正确的因的理由。以下我们以相同的图式表示属于第四句、第六句的因是把“与所立不相容的结果”确立起来的因的理由；和表示属于余下五句的因之为不具有充足能力把所立确立起来的不确实的因的理由。（以下略）要之，陈那首先就能满足因三相的第一相的因，即宗的法，就其在同品中

是有是无是俱，又在异品中是有是无是俱，而分为九种因，这即是九句因。然后把这样分类而得的九句因区分为三类：(1)因(第二句、第八句)；(2)把与所立不相容的结果确立起来的因（第四句、第六句）；（3）不具有把所立确立起来的充分能力的不确实的因（余下五句）。此中，（2）类的因称为“相违因”，（3）类的因称为“不定因”。不定因又可更分为共不定因与不共不定因。前者是九句因中属于第一、第三、第七、第九句的因，它是在把所立确立起来一点上不确实的因，那是由于具有因的东西跨越同品与异品两方之故。后者则是属于第五句的因，它也是在把所立确立起来一点上不确实的因，那是由于具有因的东西不存在于同品中亦不存在于异品中之故。

相违因与不定因大抵能满足因三相中的第一相，但却是不能把所立确立起来的因；而称为“不成因”的，则是不能满足因三相的第一相自体，因而不能把所立确立起来的因。这我们在上面已叙述过了。由于“不成”是表示不能确立的意思的词语，故不成因的意思是其宗的法一点不被确立的因，即是，其宗的法一点不被承认的因。陈那把这样的不成因分类为以下四种：

（一）立论者与对论者两方面对宗的法一点都不承认。

（二）宗的法一点为立论者与对论者中的一方所不承认。

（三）其存在为可疑；实际上，作为宗的法，是存在抑是不存在，未能清楚知道。

（四）宗的存在不被承认，宗的法不能成立。

此中，属于(一)的不成因的例子，如作“声是无常。眼所把性之故”的立论时的眼所把性。由于没有人承认声为眼所把捉，故在这场合，眼所把性这样的因，作为宗的法，立论者与对论者两方面都不承认。其次，属于(二)的不成因的例子，如对声显论者作“声是无常。所作性之故”的立论时的所作性。声显论者属弥曼差学派，这学派强调吠陀之声的绝对性，以为声不是生起的，永恒之声只借发音的机会显现出来。因此，对声显论者作“声是无常。所作性之故”的立论，所作性作为声的法，并不为对论者所承认。又属于（三）的不成因的例子，如看见有些东西

从远方的山升起，还未能肯定是不是烟，便作“此山中有火。有烟之故”的立论，此中的烟便是不成因。最后，属于（四）的不成因的例子，如作“灵魂遍在。存在于一切处的乐等属性（guṇa）之故”中的存在于一切处的乐等属性。胜论学派与正理学派以为，灵魂是遍在（即无限大）的，身体只占其中一部分而已。因此，即使灵魂是无活动，上述的宗、因仍可根据由于身体的移动因而使乐等的心的状态在一切场所被经验一点，而论证灵魂的遍在。但由于佛教徒奉“无我说”（即“无灵魂论”），不承认灵魂的存在，因而以存在于一切处的乐等属性存在于灵魂中一点，亦即因是宗的法一点，便不能成立。陈那说明了这四种不成因，但没有一一给它们赋予名称。但在《入正理论》中，则名之为“两俱不成”、“随一不成”、“犹豫不成”、“所依不成”。这里，若把依上述的九句因说而来的因的分类与对不成因的分类合起来，则陈那的因的分类法可示如下：

- 因
  - 不成因
    - 两俱不成
    - 随一不成
    - 犹豫不成
    - 所依不成
  - 宗（pakṣa）的法
    - 正因（第二、第八句）
    - 相违因（第四、第六句）
    - 不定因
      - 共不定因（第一、第三、第七、第九句）
      - 不共不定因（第五句）

（五）喻与似喻

以上是说因方面。以下我们说喻方面。

我们在上面已说过，三支作法的基本构想在于指出在“有法”甲中有“法”乙这样的因亦即记号存在，而使对方承认在相同的“有法”甲中有“法”丙这样的所立法存在一点上。这样的形式的论证之可能进行，在于必须先承认法乙对于法丙来说，是确实的记号。这在三支作法中，表示于喻方面。在喻中，分同喻与异喻。如对于“声是无常。所作性之故”

这样的宗、因来说，同喻是：凡是所作的东西都是无常。例如瓶。

异喻是：凡是常住的东西都非所作。例如虚空。

在这个场合中，作为因的，是所作性；作为所立法的，则是无常性。因此，在同喻中所显示的因与所立法的关系是，因所存在于其中的东西，全都有所立法存在于其中的关系；而在异喻中所显示的，则是所立法不存在于其中的东西，全都没有因存在于其中的关系。此中要注意的是，在异喻中所显示的关系，不是在因不存在的东西中没有所立法存在的关系，而是在所立法不存在的东西中没有因存在的关系。这意味着陈那知道所谓对偶性（contraposition）法则，这形成印度逻辑史上重要的一环节。这是什么意思呢？就现存的文献来看，在陈那以前的逻辑学著作中所显示的论证式方面，对应于在同喻中说在有因存在的东西中都有所立法存在一点，在异喻中并不说在所立法不存在的东西中都没有因存在，却说在因不存在的东西中都没有所立法（sādhya-dharma）存在哩。例如，在《正理经疏》（*Nāyabhāṣya*）（注一一）中，便这样表示论证式的例子：

（宗）声是无常

（因）生起的性质之故。

（喻）同喻：凡具有生起的性质的东西都是无常。例如皿等。

异喻：凡不具有生起的性质的东西都是常住。例如灵魂等。

（合）（一）声亦是这样（即像皿等）具有生起的性质。

（二）声亦不是这样（即像灵魂等）不具有生起的性质。

（结）故声是无常。

这论证式由宗、因、喻、合、结五论证支构成，故称为“五分作法”。此中，同喻是“凡具有生起的性质的东西都是无常。例如皿等”；与它对应的异喻则是“凡不具有生起的性质的东西都是常住。例如灵魂等”。即是，在同喻中所述及的关系，是在因存在的东西中都有所立法的关系，而在异喻中所述的关系，则是在因不存在的东西中都没有所立法存在的关系，而不是在所立法不存在的东西中都没有因存在的关系。由于《正理经疏》的著者瓦兹耶耶那的活动时代，较诸陈那活动的时代，要早出

百年左右，故即使在《正理经疏》中对对应于同喻的异喻的关系有如上面的叙述，我们似乎仍未能以这点而直接地决定要到陈那才自觉到对应于同喻的异喻应是对偶的关系。不过，在陈那的时代，如上面的《正理经疏》所传下来的同喻与异喻确实流行于正理学派（即以逻辑学为专门的学派）中。（注一二）又陈那自身对于有关在同喻与异喻中所出现的因与所立法的正确的关系的问题，每有机会，便亦说及。因此，我们不能否认，陈那以为对应于同喻的异喻应是对偶性的关系的说法，在当时的学界来说，是极新的说法。笔者相信把这说法的始源归诸陈那，没有大的问题。

另外，不管是谁开始自觉到对于同喻来说的异喻是对偶性关系一点，只就具有这种自觉的逻辑学来说，便有重大的意义。如陈那所亦指出那样（注一三），倘若在兴喻中所显示的因与所立法的关系，是在因不存在的东西中都没有所立法存在的关系，则对于“声是无常。勤勇无间所发性之故”这样的宗、因的异喻，便会是“凡非勤勇无间所发的东西都是常住。例如虚空”了，在承认这样的关系能够成立的同时，亦必须承认如闪电一类东西由于是非勤勇无间所发因而是常住这样的事了，这是不合理的。因此，陈那以为对应于在同喻中所显示的在有因存在的东西中都有所立法存在的关系，在异喻中所显示的关系，应是在所立法不存在的东西中都没有因存在，倘若这是陈那的独创，则应受到高度的评价。

这里还有一点要注意。由于对应于同喻的异喻是对偶性的关系，因而同异喻在逻辑上是等值的。因此，在三支作法中，只要举出同异喻的任何一方，便足够了，并没有两者并述的必要。

以上是有关喻的说明。以下要说明似喻的问题。所谓似喻，是似喻而非喻，亦即是错误的喻。喻有同喻与异喻，似喻亦有似同喻而非同喻的，与似异喻而非异喻的。现在先说明前者，即似同喻而非同喻的似喻。

首先，我们已阐明了喻是由全称命题与实例构成；又说明了在同喻的场合，在有因存在的东西中都有所立法存在这样的关系应在全称

命题中被表述出来，而同时具有因与所立法的东西应作为实例被表述出来。这两者未有正确地被表述出来的同喻，都是似喻。陈那把这似喻分类如下。

（一）所立法存在而因不存在的东西作为实例被表述出来的场合——例如对于“声是常住。无触对性之故”的宗、因，以极微（即原子）作为实例而被表述出来的场合。

（二）因存在而所立法不存在的东西作为实例被表述出来的场合——例如对于与上相同的宗、因而以业（即运动）作为实例而被表述出来的场合。

（三）因与所立法都不存在的东西作为实例被表述出来的场合——例如对于与上相同的宗、因而以瓶为实例而被表述出来的场合。

（四）在全称命题中因与所立法的关系未有被正确地表述出来的场合——例如对于“声是无常。勤勇无间所发性之故”这样的宗、因，而以“凡无常的东西都是勤刃无间所发”这样的形式把全称命题表述出来的场合。

（五）只表述实例而未有表述全称命题的场合。

以上是似同喻而非同喻的似喻的分类。至于似异喻而非异喻的似喻，亦可作同样的分类。即是说，在异喻中，在所立法不存在的东西中都没有因存在的关系，应在全称命题中被表述出来，而因与所立法都不存在的东西，则应作为实例而被表述出来。倘若它们不是正确地被表述出来，这异喻便是似喻。陈那对这似喻作如下的分类。

（一）所立法不存在但因存在的东西作为实例被表述出来的场合——例如对于“声是常住。无触对性之故”的宗、因而以业作为实例被表述出来的场合。

（二）因不存在但所立法存在的东西作为实例被表述出来的场合——例如对与上相同的宗、因而以极微作为实例被表述出来的场合。

（三）因与所立法都存在的东西作为实例被表述出来的场合——例如对与上相同的宗、因而以虚空作为实例被表述出来的场合。

（四）在全称命题中因与所立法的关系未有正确地被表述出来的场合——例如对于“声是常住。勤勇无间所发性之故”这样的宗、因，其

全称命题以“凡非勤勇无间所发的东西都是常住”的形式被表述出来的场合。

（五）只有实例被表述出来，全称命题则未有被表述出来的场合。

陈那这样地把似喻分类，但未有一一给出特别的名称。其后《大正理论》则给出这样的名称：

似同喻而非同喻的似喻：
- 一、能立法不成
- 二、所立法不成
- 三、俱不成
- 四、倒合
- 五、无合

似异喻而非异喻的似喻：
- 一、能立不遣
- 二、所立不遣
- 三、俱不遣
- 四、倒离
- 五、不离

又在上表的述语中，“能立法”是对“所立法”而说的词语，是因的意思。又“能立不遣”、“所立不遣”中的“能立”、“所立”，是“能立法”、“所立法”的略称，“合”、“离”则显示同喻、异喻中的因与所立法的关系。其他方面都很容易理解。

附注

注一：近时，“形式逻辑”这一词亦相对于符号逻辑而被运用。在本文中，此词指自亚里士多德以来的西方的传统的形式逻辑。

注二：先前对于“因”附上 hetu，这里则附上 liṅga，这是由于，相应于“因”的梵语，有 hetu 与 liṅga 两者。前者表示使认识得以生起的原因，后者则指记号。这两者中，前者的意思较广。即是说，前者一方面是三支作法的第二支的名称，也用作表示记号的词语——这些都是使认识生起的原因的意思，后者则只用作表示记号的词语。以下为了区别起见，以前者为“因”，以后者为“因”（liṅga）。但像“因的三相说”那样的词语的场合，则不在此限。

注三：此中要注意的是，在印度哲学中，一般所谓“法”，常是指与实体对立的属性；但作为逻辑上的用语的“法”，却不必指这种意思的属性。譬如说，当说“此山中有火”时，火虽不是山的属性，却是山的法。在印度逻辑来说，只要乙属于甲，则乙是法，而甲便是具有这法的东西，即有法。

注四：相应于“此山中有火”的梵语为 parvato vahnimān 和 parvate vahniḥ 等。后者可译为“在（此）山中有火存在”，故取“在 A 中有 B 存在”的形式；前者则直译为“（此）山是有火的东西”，故必须取“A 是 B”的形式。这样，笔者的说法便似不能成立了。不过，在这种情况，若依陈那的逻辑的术语体系，“（此）山是有火的东西”这样的命题应视为“在（此）山中有火存在”这样的命题的变形来了解。

注五：“凡是有烟的东西都是有火的东西”或“凡是所作的东西都是无常”这样的命题，其相应梵语可译为“如在 x 中有烟存在，则在这 x 中有火存在”、“如在 x 中有所作性存在，则在这 x 中有无常性存在”（更严密的直译是“不管是 x 抑是 y，只要在其中有烟存在，则在这 x 或 y 中便有火存在”、“不管是 x 抑是 y，只要在其中有所作性存在，则在这 x 或 y 中便有无常性存在”）这样的复合命题，这与近期的符号逻辑中的全称命题的表记法是一致的。即是，在符号逻辑中，“凡 A 是 B”这样的全称命题可写成

$$(x)\ (x \in A) \supset (x \in B)$$

在这个论式中，x 可以是任何东西。倘若是集合 A 的构成要素，则这 x 亦会是集合 B 的构成要素。现在倘若我们把 x 是集合 A 的构成要素理解为在 x 这样的有法中有 A 性这样的法存在，把 x 是集合 B 的构成要素理解为在 x 这样的有法中有 B 性这样的法存在，则“如在 x 中有烟存在，则在这 x 中有火存在”、“如在 x 中有所作性存在，则在这 x 中有无常性存在”这样的形式的命题便正是近代意义的全称命题了。……

注六：所作性是被制作的性质之意，但在这个场合被制作出来的东西，并不必是基于人为的。一般来说，作为某种结果而被生起的东西，都是所作。因此，如同凡是所作的东西都是无常那样，凡是无常的东西也都是所作。

注七：例如烧至红热的铁丸的场合。此中，有火存在，但没有烟存在。不过，就笔者所知，陈那并未有以铁丸的例子来说明这点。

注八：参看《大正藏》卷三〇，页四二 a 以下。

注九：在异品的非勤勇无间所发的东西中，如闪电般的无常的东西与虚空般的常住的东西并存。因此，无常性这样的因存在于异品的一部分中不存在于一部分中。

注一〇：在同品的常住的东西中，有如虚空般的无触对的东西与如极微（原子）般的有触对的东西并存；在异品的无常的东西中，亦有如业（运动）般的无限对的东西与如瓶般的有触对的东西并存。因此，无触对性这样的因（liṅga）在同品中与在异品中都是俱的因（liṅga）。

注一一：参看对于《正理经》（*Nyāyasūra*）I–i–33—39 的疏释（bhāṣya）。

注一二：参考拙著《印度古典逻辑学》页一三八第一七行至页一四〇第一三行。
注一三：参考同上拙著页二四五第一六行以下，及页二四八第一三行以下。

译者按：本文译自北川秀则之《中期大乘佛教的逻辑学》（载于《讲座佛教思想》第二卷，理想社，一九七四年，页一八九—二四一）。题目为译者所改。又文中有些地方，译者认为不必要，故略去不译。

十、法称的认识论

户崎宏正原著 吴汝钧译

（一）绪言

在大乘佛教中，集其知识学的大成的，是陈那（Dignāga，公元五〇〇年前后）。在他以前，佛教作为一宗教，为了要向别人有力地宣示自己的教义，故亦有论证学的发展。不过，其中只以寥寥数语来处理作为知识的泉源的知觉（现量）与推论（比量）的问题。陈那则将这知觉与推论提高到与论证相同的地位，而将之发展成一套有系统的知识学。这知识学为后来者所继承，而成一体系。其中以法称（Dharmakīrti，七世纪中叶）尤为杰出。所谓“后期大乘的认识论”，即指他以后的知识学，特别是认识论方面而言。“佛教认识论”一名称，意思本来非常广泛，但由于陈那的知识学被作为一学问体系而继承下来，而成一大流派，故“佛教认识论”有时又特别指这系统的认识论。以下我们说佛教认识论，即就这后一意思而言。

这里我所用的资料，主要是法称的原典著作，以及这些原典著作的注释。

首先要弄清楚的是，他们的认识论，是讨论觉悟的智慧的呢，抑是讨论世间的知识的呢一问题。说起来，作为佛教的认识论与逻辑学的前身的论证学（因论，因明），自古以来，毕竟被视为世俗的学问（《大毗婆娑论》，《大正藏》卷二七页八八五b）。其后论证学发展成知识学，这种想法并没有变化。故认识论、逻辑学所讨论的，并不是深远的觉悟的

智慧（般若），而是以世俗的日常生括的正确知识为其主题。

但这并不表示是纯粹知识的兴趣，所谓“为学问而学问”；这到底是一种宗教内的知的活动，其指向总是觉悟的智慧。即是说，为了达致觉悟的智慧，便要修行，这修行的初阶所表现的知，便是世间的知。倘若世间的知是错误的知，则这修行便不能作为达致觉悟的智慧的原因了。故确立正确的世间的知，是必要的。认识论、逻辑学便是在这种要求下发展开来。（P Vin, p. 100, 11，20–26）（注一）

觉悟的智慧称为般若，这不是主观认识客观的那种形态。这是甚深微妙的知，没有主观与客观的区分。这不是世间的人所能计度而知的。认识论所论的知，不是这样的智慧，而是有主观客观的区分的世间的知。

关于这种有主客的区分的知，在佛教内部，亦有不同的看法。一种立场以为，此中所知的，是个别的外界的存在；另一种立场以为，所知的是“知自身”中的东西。前者以小乘佛教的有部为代表，为外境实在论者；后者则是大乘佛教的有相唯识学派，为外境非实在论者。这两者之间有经量部，采中间的立场。经量部以为，所谓知觉，并不是能动地对外界实在的东西自身有所作用，而只是把某些特定的相状（ākāra）从对象方面接受过来，映现出来而已。他们与有相唯识学派都以为，知是对象相（影像）的显现。但他们以为，这知的对象相，来自外界；这则与有相唯识学派相对立了。后者以为，这完全来自知的自身。另外，经量部与有部都承认外境的实在。不过，有部极其素朴地以为外界的东西完全独立于知觉而为实在，知觉可直接地把握外界的东西。这是立足于素朴实在论上的素朴知觉论。经量部则这样想，外界的实在的东西与知觉无关，我们果真能知觉它们么？换言之，我们能作为一体来知觉那些在知觉的经验圈外的东西么？经量部以为，外界的存在，只是推理而得。即是说，我们只能依知的对象相来推理出外界的存在，如同我们由明镜映现影像，而推想在明镜外必有外界的存在那样。

至于祖述陈那的系统的人，其认识论又是立于怎样的立场呢？表面看来，陈那是唯识学派的学僧，应是取外境非实在论的立场了。但问题并不如是简单，我们无宁应说，他们多方面参照了中间立场的经量部的

说法，而展开其认识论。

他们本属于不承认外境的实在性的唯识学派，而又广泛地参照其他派别的外境实在论的说法，这从表面看来，是矛盾的。但问题并不如是。上面我们说过，他们并不视认识论为绝对唯一的真理，而只视之为修行中的一个阶段的方便，这修行还是指向觉悟的智慧。即是说，为了引导凡夫入觉悟的智慧，必须先把凡夫的知的层面正确地处理好。在超越了凡夫的知，而进向较高层次的知时，否定的事，自是难免的了。法称说过：

> 我们可以推理出（外界的对象）作为（感官知的）原因而别立地存在着。（PV III-391d）

跟着他又说：

> （对于这感官知的）决定，若根据在此之前的知（等无间缘），是无从说的。（PV III-392cd）

即是说，我们可以推理出作为决定感官知的东西——换句话说，在感官知中使某一特定的影像显现出来的东西——的外界存在。而容许这外境实在的推理，并不是立足于唯识说上。唯识说以为，感官知的决定，完全是依内在的要因；这即是心的相续过程中迄此为止所积蓄而得的内藏的知。故这种说法，在唯识说看来，是要被否定的。法称又说：

> 这（唯识）说是你们所持。但我们却要（为了凡夫）而以外界（实在）为基础……来说明……（PV Ⅲ -398）

为了凡夫而确立的认识论，可以说是基于外境实在说而来。这在站在较高层次的立场的唯识说看来，自是要被否定的。

而这立于较高层次的立场的唯识说，亦分有相唯识说与无相唯识说两说。前者以知依主观与客观的区分而显现；后者的层次更高，它站在无主客对立的觉悟的智慧的立场而否定前者，视之为错乱。法称说：

> 认识的东西（主观）是在内面；与此相别的被认识的部分（客

观），则以在外界存在的姿态而显现。但以本来无区分的知区分（为主观部分与客观部分）而显现，则是错乱。（PV Ⅲ -213）

在这个场合，当一方（客观）不存在时，（主观与客观）二者亦被否定。由此，在这（知）中的二者都是空，这即是真实。（PV Ⅲ -213）（注二）

由以上可见，认识论的展开，虽属于唯识学派，但亦可吸收外境实在说，此中并无矛盾。在其他方面，亦有这样的例子。如属于中观学派——这派亦不承认外境的实在性——的清辨（Bhāvaviveka，六世纪），便立于世俗的立场，作为方便，而引用经量部的说法。

陈那的系统的人，即这样地立于外境实在论，引用经量部的说法，来构成其认识论。这与经量部的做法相同，在理论上承认外界的实在性，来说明认识的成立的构造。关于这点，我们将在下面解说他们的认识论的过程中，一一阐明。

（二）正确的知识的泉源——知觉与推理

自陈那以来的佛教认识论，都以直接知（现量）与间接知（比量）两种，作为正确的知识的泉源（量）。前者相当于所谓知觉（perception, Wahrnehmung），后者相当于推理（inference, Schluss）。

在印度，有关正确的知识的泉源有哪几种一问题，是认识论中的重要的题材。如上所述，佛教认识论自陈那以来即将之限定为两种。这是依于什么根据而来的呢？陈那以为，由于对象（所量）只有两种，即个别物（自相）与一般概念（共相）两种，故能带来知识的认识，亦只有两种，即对于个别物的直接的知觉，与对于一般概念的间接的推理。其他的一些学派，则以知识的泉源除了知觉、推理之外，还列举圣者的话语与比喻等多种，都视为认识手段；有些则只承认直接知觉为知识的泉源。陈那和他们都不同，他是以对象的种类来限定其认识手段的数目。正理学派则以为对于同一对象可有不同的认识手段。陈那则严别对象为二种，以对象来决定认识手段，以正理学派的说法实不能成立。不过，在陈那

的这种“二种类对象决定二种类知识的泉源”的主张中，仍遗留下一些问题：何以对象只有这两种呢？何以一定是知觉对于个别物，推理对于一般概念而为认识手段呢？陈那对这些问题都未有积极的论证，因而在理论上留下暧昧之点。

法称承袭了陈那的学说（PV Ⅲ -1ab），又独自开展新的理论体系，消解了上述陈那的未尽善之点。他的论述，可以以下四项来总括之。

（一）首先论述对象实际上只是个体物的问题。法称学习陈那的做法，把对象分为个体物与一般概念。不过，他又以为只有个体物是“具有有效的运作能力的东西”，只有它能是对象。何以只有“具有有效的运作能力”的个体物是对象呢？根据他的看法，人要认识某一对象，因为在该对象方面期待某些利益；只有具有能力，能提供某些利益——有效的运作——的东西，才能是对象。（PV Ⅲ -54ab）所谓“对象有二种”，是指作为唯一的对象的个体物能在两种场合中被认识：依“个体物自身之相”而被认识与依“他相”——换言之即依概念化——而被记识。（PV Ⅲ -54cd，并请参照后面第四点）

（二）这样，真正能成为对象的，只有个体物。这是具有有效的运作能力的东西。但何以对作为唯一的对象的个体物有两种类的认识，而且是限定两种呢？以下是他的答复。作为唯一的对象的个体物（例如火），当成为对象时，它或是在现前，或是不在现前（例如在山的另一边）。除了这两者外，没有其他的情况了。由此可得，“对个体物的认识”，亦限定于对现前的个体物的认识与对非现前的个体物的认识二种。

（三）“认识现前的个体物”，其实正是知觉，而且只是知觉。由现前的个体物而来的对个体物的认识，即表示直接的知觉的生起；这是不需其他媒介的自立的认识。除此以外，没有其他的知生起了。另一方面，非现前的个体物，不能生起直接的个体物的认识，即不能生起知觉。在这种情况，对个体物的认识，便要借其他的媒介。这其他的媒介，只有在具备一定的条件时，才能使个体物被认识。这样，“在个体物非现前时对个体物的认识”，必须依待具有一定的条件的媒介。这正是推理，而且只是推理。（PV Ⅲ -59，60，62）

（四）但由推理而来的对个体物的认识，其实并不是对个体物自身的认识。因为由其他媒介导致出来的东西，是一般概念（共相）。因此，这种“对个体物的认识”，较正确地说，应是通过一般概念而来的对个体物的认识；这一般概念是由其他的媒介而导出。（PV Ⅲ -61）这样，推理依一般概念——这与个体物虽有某种关系，但毕竟不是个体物自身之相——而认识个体物，这本来是一种错乱。但我们又不能说这不是正确的知识的泉源。因推理最后使人得到他所追求的个体物——具有有效运作能力的东西。（PV Ⅲ -55，56）

（三）知觉的真伪

甲　正确的知的定义

能够带来正确知识的知（量），是怎样的东西呢？法称在此提出以下两个定义：

（一）不矛盾

（二）阐明“未知的实在”的知

乙　知觉的无矛盾性

以上的定义，同时适用于知觉与推论。现在我们这篇文章的主题是知觉论，故先以知觉为焦点来叙述。所谓“不矛盾”，是指其知的内容与实在不矛盾。这似乎没有什么了不得的困难，其实是含有极难解的问题在内哩。这问题即是，知与实在不矛盾，所谓知的妥当性的知，如何成立呢？又这妥当性如何被知呢？前者是知的妥当性的根据问题，后者是知的妥当性的判断问题。

关于这些问题，我们且先介绍一下正理学派与弥曼差学派的见解。（注三）

正理学派以为，知觉之为真为伪，其原因并不在知觉自身，而在其他方面。即是，使知觉生起的各种因素的殊胜的性质——具体地说即是感官的健全性、对象的接近、足够的光、感官与对象的足够的结合——能把其妥当性给予知，或各种因素的缺陷——感官的疾患、对象的不接

近、光的不充足、感官与对象的不充分的结合——给知觉带来非妥当性。即是说，知觉的妥当性是“他立的”。

另外，正理学派以为，有关知觉的妥当性与非妥当性的判断，都是“依待他者”。例如，当看到白色沙状的物质，而知觉其为砂糖，关于这知的真伪的判断，必须等待后来的体验。例如，后来知觉其为甜味，便可由此推理出前此的知觉为真；若知觉其为咸味，便知前此的知觉为伪。

正理学派即这样地从其他的因素中寻求知觉的妥当性与非妥当性的根据，其判断亦在他处寻求。因此，他们的这种想法，被称为“他立妥当性说”。（注四）不过，这种思考实有如下的重大的弱点。如先前所举的砂糖的知觉的场合，借以检证这知觉的妥当性的后来的体验——甜的知觉——亦一定要是真的。但这真实性如何被知呢？依正理学派的想法，当然这又是“依待其他的体验”了。这样下去，必至于“无穷推溯”而后已。结果，知的妥当性还是无法确证出来。

现在看弥曼差学派的说法。他们以为知的妥当性本有地具足于知的自身中。所生起的知能以自己的力量来认识对象，其妥当性本有于知的自身中。

又关于其妥当性如何能被知一问题，这学派以为，这在与知的生起的同时，已清晰地被自觉出来了。例如，当我们知觉到火时，同时即明确地自觉到这知觉是真的。……故知觉的妥当性对于知觉自身来说，是自明的。他们的这种思考，被称为“自立妥当性说”。

在知觉的非妥当性方面，他们与正理学派一样，视之为“他立的”。即是，知觉的非妥当性，其基本原因在于使知觉生起的各种因素的缺陷——如感官的疾患等。其次，关于知的非妥当性的判断，亦可在发现各种因素的缺陷后作出，或可根据与这知觉相异的体验而作出。譬如，知觉到“蛇”以后，平心静气再看，或在足够明亮的条件下再看，而知为一条绳时，则可依对这绳的知觉，而否定前此的蛇的知觉的妥当性。

弥曼差学派的这个说法，并没有像在正理学派中所见到的“无穷推溯”的难点，但其中却有另外的困难。而且的确，在我们的日常生活中，在多数情况下我们知觉某些东西时，总是同时相信这知觉的妥当性的。

这是由于我们在日常生活中少遇到障碍少出错而使然。弥曼差学派的“自立妥当性说”，即依这极其一般性的经验而来。但此中已显示出理论的弱点了。例如，他们说，与知觉生起的同时，即自觉到其妥当性，那是由于在知觉的各种因素中见不到其缺陷的缘故。而且的确，倘若见不到缺陷，即此——不需任何的努力——便可排除对知的谬误性的疑惑。（ŚV Ⅱ-52）不过，所谓“见不到缺陷”，是极其主观的事。这并不表示“无缺陷”。由于不能在各种因素中确定“无缺陷”，故这知觉的妥当性即成可疑。（Kā ad ŚV Ⅱ-52）

另外，对于弥曼差的说法，我们可作如下的批判。倘若知觉其自身即本有地是妥当的话，则何以会由后来相异的其他的知的生起，而被视为伪呢？例如，在知觉为“蛇”以后，其后经验到这其实是绳的场合，倘若知觉本来是妥当的话，因而蛇的知觉本来亦应是妥当的，则这蛇的知觉便不能因后来的绳的知觉而被视为伪了。（Kā ad ŚV Ⅱ-57）这是弥曼差学派的“自立妥当性说”的难点。

法称又如何想呢？他说：“无矛盾即是实现（被期待着的）有效能力。”（PV Ⅱ-1bc）例如，假定现在有人看见有火烧着一些东西，则由眼知觉到火时，这火的视觉的妥当性，可以说成立于这人的能够经验到“烧”这样的有效的动作中。根据注解法称著作的天主慧（Devendrabuddhi，六三〇—六九〇左右）、释迦慧（Śākyamati，六六〇—七二〇左右）、意车喜（Manorathanandin，一〇——一三世纪左右）的说法，法称的意思是这样：火的视觉的妥当性在于这些现象，例如把一些东西置于这火上，而能看到它燃烧；又或接触火，而感到热。就下图来说，视觉A的妥当性，成立于视觉B乃至触觉C的存在。换句话说，视觉B乃至触觉C是视觉A的妥当性的决定因素。因此，这是“他立妥当性说”。

火——→视觉A
火（燃烧某物的火）——→视觉B
火（热的火）——→触觉C

这并不是说，在视觉B、触觉C在现实中生起之前，视觉A的妥当性不能决定。由于某些缘故，视觉B、触觉C也可以不生起的，即使如此，

视觉 A 也可以说其妥当性。我们应说，视觉 B、触觉 C 的生起的可能性，可保证视觉 A 的妥当性。

这里要问的是，视觉 A 如何能获致这可能性呢？即是说，火的视觉 A 对火来说没有矛盾，其根据是什么呢？这即是这样的事实：火的视觉基于火的实在而生。即是说，由于火的视觉基于火的实在而生，故火的视觉对于火的实在来说，没有矛盾。由是，知觉的无矛盾性在知觉的生起的同时，即具足于其自身中，这即是“自立的”之意。

又，如以上所说，知觉的妥当性依待后来的经验而被知。但在某些场合，知觉的妥当性亦可依待知觉自身而被自觉出来。这是对象不断被经验被熟习的场合。最初的经验的场合是“他立的”。譬如，最初见到煤气的火的人，并不能明确地知道是火。他怀着疑心，或者把某些东西放到上面吧，或者把手移过去吧。当他见到那东西燃烧时，或他的手感觉到热时，才能确定，最初的火的视觉是真的。这即表示，对于知觉的妥当性的判断是“他立的”。但假如人时常经验到煤气的火，则在看到煤气的火的同时，即能明确地就视觉自身而知道这视觉的妥当性、确实性。这种对知觉的妥当性的判断则是“自立的”。

在另一种情况，譬如人见不到火，却在想着，这是什么事故引起的呢？是赤红的宝石呢？抑是火呢？因而感到迷惘。当人不能消解这迷惘，又不能以其他的知觉——例如触觉——来确定时，却见到有烟从那里冒出，因而推理出那是火。这种情况，是透过由烟的推理以确定最初的火的知觉的妥当性。故这种对妥当性的判断是“他立的”。

释迦慧即得出这样的结论：对知觉的妥当性（的判断），是“自立的”和“他立的”。（注五）（PVT（Ś）$91b^2$）

丙　刹那灭说与无矛盾性

不过，佛教认识论者吸收了经量部的刹那灭说，视对象为刹那的存在。这就探究知觉的真伪来说，有一问题是必须解决的。这即是，当我们说依后来的知觉来确定某一知觉的妥当性时，我们是假定这知觉是以同一东西为对象的。就下图来说，当以视觉 B 来确定视觉 A 的妥当性时，

我们是假定火 b 与火 a 是同一的火的。但刹那灭说却否定了这个假定。由于火只是刹那地存在，故火 b 与火 a 是各别的存在。由于对象的相异，故不能以视觉 B 来决定视觉 A 的妥当性。

火 a ——► 视觉 A
火 b（燃烧某物的火）——► 视觉 B

对于这个问题，帝释觉的想法如下。通常人们并不意识到火 a 与火 b 的差别，而视两者为同一，故此中并无问题。就真实来说，两者是有差别的；但若无火 a，则亦无火 b，故视觉 B 的对象，还是以火 a 为基本。（PVP，V 3a[2-5]）即是说，此中的问题，可依现实的日常体验得到解决，其理论则要放弃了。

丁 关于新的知

如上所述，作为正确的知识的泉源的知，必须是没有矛盾的妥当性。且这必须带来新的知识。法称说这是“阐明‘未知的实在’的知”（PV Ⅱ-5cd）。我们认识“已经被知的对象”，此种知，即使是没有矛盾的，是真确的，也不能算是知识的泉源（量）。法称的注释者们则以为，这定义中的“实在”一概念，可以把错乱从知识的泉源中除却开来。例如，人在某些情况之下，会把月亮看成两重。这样的错乱，自不能阐明“实在”，因而亦不能加到知识的泉源方面去。

（四）知觉的要素

甲 认识者与认识

一般视知为“某人认识某对象”。即是说，知可分为认识者（pramār）、对象（prameya）与认识（pramā）三要素。或者再加上认识的原因（karaṇa）这一要素（注六）。在印度，很多学派都把认识的原因加上去，而成四要素。此中我们亦就四要素来考察佛教认识论的知觉说。

首先看认识者。佛教并不承认有作为独立主宰者的自我的存在，当然不视认识者为认识活动的主体。然而在佛教中，是什么东西去认识呢？关于这点，在佛教内部亦有不同的说法，如感官认识说、知认识说等。感官认识说以感官为认识者，知认识说则以知为认识者。这两者的论争，

在《俱舍论》（《大正藏》卷二九，页一〇，c第二〇行以下）中有说明。感官认识说是有部的正面的理论；《俱舍论》亦有介绍其他经量部的说法（同上，b第一行以下）。根据此中的记载，经量部并不取以上两者的说法。他们以为，由于"认识"作用其自体并不存在，因而对"是什么东西去认识"一问题的讨论，并无意义。他们的想法是这样：当感官、对象与心和合时，便生知觉。但在这种情况的知觉中"把握对象"的能动的作用，并不是实在。当感官等和合时，其结果只是知觉的产生。知觉与对象的关系，并不是知觉把握对象这种关系，这不是以手握物的那种。在对象与知觉之间，只有由对象而生知的那种因果关系而已。

但知觉总是"对于对象的认识"，这是不变的。则知觉的"对于对象的认识"，是怎么一回事呢？经量部的想法是这样：知对于对象来说，是完全不起作用的，它只是拟似对象而生。果对于因虽不起任何作用，但在拟似因而起时，可以说"取因之相"。同样，知亦可在拟似对象而生时，"把握对象"。（同上，页一五七，b第二〇行以下）例如，子女（果）拟似双亲（因）而生时，可以说，这子女"套取"双亲的容貌。同样，知觉认识对象，也可以表现为"拟似对象而生"。

依从陈那说法的佛教认识论者，在这方面，全部采取经量部的这种说法。法称说：

> 自己具有这（对象的相似性）的这（知觉），宛如以对象认识为自体，把作用加到对象方面去而显现。何以故呢？（实际上）自己并没有（能动的）作用，不过根据这（对象的相似性），这（知觉）便确立起来。（PV Ⅲ-307cd, 308）

> 例如，世间中的果，即使没有对于因的能动的作用，由于能拟似于因而生，故可称为"取因之相"。（PV Ⅲ-309）

知觉不能好像以手握物那样，把握对象。在知觉中，并没有这种意思的对于对象的把握。知觉只是挟带对象的相状而显现，换言之，即拟似对象而生起。所谓知觉认识对象，只是知觉拟似对象而生的比喻表现而已。

法称与经量部同样以知觉是由感官、对象与心的和合而生，与陈那的意见并无大的差异。此中并无所谓“认识”的能动的认识作用，只是就挟带对象的相状而生起，而称为“对于对象的认识”。

乙 对象

现在说到对象方面。在知中，并没有所谓“认识”的积极的能动的作用，对象并未直接地被认识。在知中，所谓“对于对象的认识”，只是挟带对象的相状而生起这相状；这在对象方面来说，是把自己的相状给予知觉，这是所谓“被认识”。（PV Ⅲ -247）

经量部以对象（所缘）的条件有二：

（一）作为知的原因

（二）能把自己的相状给予知

法称全盘承袭了经量部的这种说法。他说：

> 实际上，果（知觉）具有多种的因，当随顺着这些因中的某一东西（甲）而生时，可以说，“这（知觉）持有相状，这是这东西（甲）所给予者”；或说“这东西（甲）为这（知觉）所把握”。（PV Ⅲ -248，of. PV Ⅲ -224）

法称的所说，实是经量部所说的对象的两条件之意。

对象与知的关系既如上面所说，但这对象——“把自己的相状给予知”的对象——自身到底是怎样的存在呢？这是一个存在论的问题。不过，由于这与认识论有重要的关联，故要略加讨论。

印度的各哲学学派各持其自身的存在论，而互相争论。佛教内部亦有一些不同的说法，这里不一一述说。但就佛教认识论者所依据的见解来说，则是刹那灭说与极微说。简单地说，前者指一切存在只有刹那的存在性；后者指真正存在的，只有极微。法称大抵全盘承袭了这些说法，不过，他的存在论的基础，却在“所谓存在即是具有有效的运作能力”的说法，亦即是“存在等于能力”的说法。而当他以其存在论关涉到其自身的认识论时，亦以“存在等于能力”说为基础。此中有两点值得注意：

（一）只有具有有效的运作能力的东西，才是真正的存在（胜义有）

（注七）。（PV Ⅲ -3ab）这是知——知觉、推理——的唯一的对象。关于这点，我们在上面已叙述过了。简单地重述一遍，即是，人的认识的活动，必期待某种利益的获得，或某一目的的达成。因此，只有具有某些有效的运作能力的东西，才能成为认识的对象。这表示法称的认识论具有实用主义的倾向。

（二）其次，在“存在等于能力”的说法中，即使视这能力为使知生起的能力，这亦是认识论的问题。法称仿效经量部的说法，举出“知的原因”，视为知觉的对象的两个条件之一，亦是此意。这样，以有效的运作能力作为使知觉生起的对象的能力，在佛教认识论处理极微说时，能够担当一定的理论任务。

圣典中有“感官知觉以极微的集合为对象”的说法。我们当如何解释这说法呢？这涉及极微说与认识论的关系问题。极微是实在的东西。但个别的极微不能成为感官知觉的对象；极微要集合起来，才能成为对象。但这“极微的集合”是什么东西呢？此中便有一疑问：极微的集合可能只是概念（共相）而已，在外界并无其实在性。

对于这个疑问，法称有如下的看法。当散在的极微 a b c……集合起来时，这些集合起来的极微，与散在时比较，已成为异质的东西。即是说，这已具有能力，能使一种知 A 生起了。在这种场合中，极微 a b c……并不是各各单独生起知 A，而是由于与其他极微相互近接，而生起知。极微 a 与近接的极微 b c……相应合，因而具有生起知 A 的能力；极微 b 亦与近接的极微 a c……相应合，因而具有生起知 A 的能力；其他的极微 c d……亦依于同样方式，而具有生起知 A 的能力。知 A 即这样由各极微所具有的能力，综合起来而生起。这若从知 A 方面说，在知 A 中，并不是对于集合起来的极微 a b c……，逐个一一地认识，却是以极微 a b c……的集合为对象。（PV Ⅲ -196）

这样，极微即由于相互接近，而具有散在的极微所无的殊胜之点——生起知觉的能力。而且，这些极微亦把一种表象给予知觉。因此，可说集合起来的诸极微是“被认识的东西”。（PV Ⅲ -223，224）

这种以没有间隙的近接的诸极微为感官知的对象，可以说是经量部

的主张。

丙 认识的原因

对于知觉四要素之一的“认识的原因”，法称的意见是怎样的呢？我们的知觉经验的结果，必须是对对象的认识。这所谓“对对象的认识”，即是知觉挟带对象的相状而生，换言之，即拟似对象而生。在这个场合，其认识的原因是什么呢？

为了突出佛教认识论的特色，我们先介绍与佛教相对立的正理学派与弥曼差学派的看法。正理学派承认两种因果关系。据瓦兹耶耶那（Vātsyāyana，三五〇左右），这即是

（一）感官与对象的结合→感官知（知觉）

（二）感官知→“这是应舍弃的”或“这是应取的”或“这是无关系的”的判断（NBhadNSI-i-3）的因果。乌地阿达克拉（Uddyotakara，六世纪后半叶）则以第（一）者为感官→感官与对象的结合→认识作用（量）→知识的关系。（NV, p. 5, 1.16 f.）乌地阿达克拉又就知识的原因方面提出两点，解释本来认识者与对象亦是原因，何以只取认识作用之故。

（一）认识者与对象在认识作用进行的时点中，其目的已达成；但认识作用则在这时点中，其目的尚未达成，故只有认识作用是知识的原因。（NV，p. 5, 11, 26–28）

（二）认识作用是最为殊胜的原因。认识者与对象不是最为殊胜的原因。现在问题中的“因”（量）是最殊胜的原因。故只有认识作用是原因。（注八）（NV.p.6.11.20–23）

又，不管是瓦兹耶耶那或乌地阿达克拉，都只举出感官与对象的结合，作为感官知乃至认识作用的原因。这只是举出感官知中的某一特定的原因而已。实际上，其他如自我与意（内官）的结合，意与感官的结合，亦是原因的。（NBh ad NS I–i–4）

弥曼差学派的想法则如下。感官、感官与对象的结合、意与感官的结合、自我与意的结合，这些作用，都是感官知的原因。我们可以都视之为原因；另外，又由于倘若没有了其中任何一者，感官知都不能产生，故我们可把它们全体，视为一个原因。（ŚV Ⅳ -60, 61）又在这些原因中，

由于自我与意的结合，与感官知觉最为接近，最为殊胜，故亦可以视为唯一真正的原因。（ŚV Ⅳ-68）总结以上，可得

（一）感官、感官与对象的结合、意与感官的结合、自我与意的结合→感官知的因果。另外，弥曼差学派又从其他的观点叙述知的因果关系。例如“持杖的人”这种知。这是以对限定物（杖）的知为因，而生起结果，这即是对所限定物（持杖的人）的知。（ŚV Ⅳ-70）而这对限定物的知，又由对限定物的感觉（ālocanā）而生。（ŚV Ⅳ-71）又由对所限定物的知，可生起对所限定物的判断，如“这是应舍弃的”，或“这是应取的”，或“这是无关系的”。或者就这些判断，而想起与这所限定物纠缠在一起的过去的经验。（ŚV Ⅳ-73）由以上可得

（二）对限定物的感觉→对限定物的知→对所限定物的知（→想起）→“这是应舍弃的”等的判断的因果。

至于法称的看法又是怎样的呢？如上面所述，正理学派与弥曼差学派都把知的原因与结果，视为互相别异的东西。例如以斧切本的情况，斧是因，切断是果，这两者是互相别异的存在。（ŚV Ⅳ-75）法称则以为，知的因与果，并不是相互别异的，因与果是在一认识经验中成立。在要阐明法称的看法之前，我们得先了解他说认识的原因（量）时，其所谓“因”，到底是什么意思。按：因是有多种的，但法称以为，当我们讨论认识的因果时，所谓“因”，应指最后决定认识的那个原因。如上面所述，正理学派并不视认识者与对象为对于对象的知识的原因，它的以认识作用为因，或者弥曼差学派以意与自我的结合，为感官知的真正的原因，两者都以“最终的决定的因”的意思，来理解认识的原因。法称的理解亦是同样的。但最终决定知的原因，具体地说，是什么东西呢？关于这点，法称却持与彼等完全不同的见解。他以为，譬如是青色吧，只有把这“认识青色的知”决定为青色的知（不是黄色的知）的要因，才是最终地决定知的原因。（PV Ⅲ-302）而这样的要因，必定是在知自身中。（PV Ⅲ-303，304）这即是，知具足着对象的相状而生，所谓对象相性（artharūata）。换言之，这即是知拟似对象，所谓对象相似性（arthasārūpya）。（PV Ⅲ-305）只有在知具足青色之相而生时，才能决定这知是“青色之知”。

故对于对象的认识，是知觉具足对象的相状而生起。只有这“对于对象的认识”，才是结果。而最终决定这结果的，是知觉挟带对象的相状这一事实。因此，在这认识（知觉）中的因与果，并不是各自别异，而是在一经验中同时成立。

正理学派与弥曼差学派在了解原因为“最终的决定的因”时，都在动力因（nimitta）中求取这原因。（NV, p. 5, 1.18）法称则不如是，他不在离知觉而存在的动力因中寻求，他认为这东西正是在知觉中，而直接地决定知觉。法上（Dharmottara，七五〇—八一〇左右）承袭了他的说法，表示这因果关系不是“生起者与被生起者”的关系，而是“决定者与被决定者”的关系。（NBT, p. 82, 11.7-8）

（五）知觉的特性

甲　无分别

先前已说过，知识的泉源，是直接知（现量，知觉）与间接知（比量，推理）两种。前者直接认识对象，后者则要通过媒介来作间接的认识。关于直接知（亦即是知觉），法称承袭陈那的说法，表示其特性为“知觉离分别（kalpanā）”（PV Ⅲ -123a）。这里我们依照古来的习惯，译kalpanā为“分别”。我们不依这分别的普通意思，即“具有思虑分别的人”的分别之意，而用现代的语汇“概念的知”来了解。法称即就“名词依存的东西”（nāasaṃśraya, PV Ⅲ -123）而加以说明。依据其注释者帝释觉的说法，这有两个意思：“名词所依存的东西”与“依存于名词的东西”。（注九）譬如说，我们见到牛，为了将之与不是牛的东西区别开来，遂有“牛”一概念。（注一〇）“牛”的概念，是“牛”的音声的根据；相反地，也可以说“牛”的概念依据“牛”的音声而生。所谓分别，即以这样的“概念”为本质的知。

在这种情况，分别并不常与言说音声结附在一起。倘若分别常与言说音声结附在一起，则婴儿不知道言说音声，其知便都没有分别了。法称为了避免这种误解，因而下了这样的定义：“分别是具有表象的知，这表象具有与言语表现相结合的可能性”。（NB I-5, PVin, P.40.1.8）

但如何知道知觉中没有分别呢？法称以为，关于这点，知觉自身即能证明，或在理论方面都能证明。如进入禅定中的人，把心从一切对象方面引领回来，使心臻于不动的境地，仍能在心中映现现前的对象。其感官自身能明白地自觉到，其感官知中并没有分别。倘若其中有分别，则自当同时自觉到这分别了，而在出定后，也应有这样的意念了：“我在定中的某个时候，有某种分别哩。”但心的散乱停止时，其感官知并无分别的自觉，后时亦不起这个时期的分别之想。（PV Ⅲ -124-125）

这对于那些经验过停止心的散乱的人来说，是自明的；没有这种经验的人，则无此自觉。此中，法称又理论地证明感官知中没有分别。这论证可分三点说明。

（一）首先，分别的本质是某些东西“与言说相结附”，而其原因则是在脑海中浮现出有关某种言说的社会的取向；这某种言说是“某些东西即以这样的言说而被表示出来”。但感官知中并没有这样的原因，也没有这样的本质。即是说，在感官知中，并没有关乎言说的社会的取向的想法，这言说也没有与现前的东西相结附。（PV Ⅲ -174）

（二）又，当想起另外的事时——这是一种分别，同时可见到现前的对象。在这视觉中，不能想起有关言说的社会的取向——这亦是一种分别。为什么呢？因不能同时作两种分别。这样，在这视觉中，由于不能想起社会的取向，故亦无以此为原因的分别。（PV Ⅲ -175）

（三）又，分别的对象与感官知的对象是完全不同的。先前我们说，分别是“把言说结附到某些东西方面去”，但这“某些东西”，绝不是作为感官知的对象的个体物。个体物只刹那存在，而且只存在一次。在这样的东西中，作为表示社会的取向的言说，是不能有所决定的，抑亦无意义。言说的决定，必须就普遍的东西而言。这是什么东西呢？这即是所谓apoha——译为“离”“排除”“相违”。简单地说，这即是“由与这不同的全部东西区分开来”。（注一一）言说之作为社会的取向而被决定，即是这“排除”。而浮现起言说，将之结附起来——分别，亦是就“排除”而言。这样的分别，是对“排除”而言，而不是对刹那的存在而生。因此，以个体物为对象的感官知，是没有分别的。倘若分别与感官知以相同的个

体物为对象，则感官知便如分别那样，在没有外界对象的情况下，都能生起了。而感官知也不能认识外界的对象了。（PV Ⅲ -176）

以上是有关感官知（知觉）中没有分别的论证。

乙 无错乱

法称在其《正理一滴》(*Nyāyabindu*)与《量抉择》(*Pramāṇa-viniścaya*)中，论及知觉的特性，除了说到上述的"无分别"一点外，还加上"无错乱"一点。他说："知觉离分别，无错乱。"（注一二）（NB I-4. PVin. p.40，1.2）就原因的不同，可把错乱分类如下：

（一）由身体的疾患而来，例如：

（1）眼睛朦胧，把月看成两重。

（2）身体内的风质、胆汁、黏液分布淆乱，使患者见柱在燃烧。

（二）由外面的条件而来，例如：

（1）急速转动火把，宛如见到旋火轮。

（2）沿河乘舟而下，由于人所乘的船在动，因而见到岸上的树木好像也在动。

（六）知觉的种类

甲 感官知

法称承袭陈那的说法，把直接知（现量，知觉）加以分类，举出（1）感官知、（2）心的感性（意识）、（3）知自己的知（自证）、（4）瑜伽者的直觉。此中最有代表性的，是感官知。我一直把"感官知"与"直接知"、"知觉"交互来用，不加区别，亦因此之故。作为知识的泉源之一的直接知，虽有上列的种类，但都具有直接知的特性，这即是"无分别"与"无错乱"。

关于感官知，迄今已说了很多，故没有再述的必要了。就其种类来说，依佛教的传统，可分视觉（眼识）、听觉（耳识）、嗅觉（鼻识）、味觉（舌识）、触觉（身识）。

乙 心的感性

佛教传统除说上述的五个感官知外，还说到称为"意识"的第六种

认识。所谓“依眼与色形有眼识（视觉）生，乃至依意与法（一切东西）有意识生”。

这里我们依佛教的一般习惯，使用“意识”这一译语。但这并不是现代意义的意识（consciousness）。这是由心（又称意）而生的认识，与视觉等由外感官而生的不同。这是心对现前的对象的感受作用，思考判断作用，更而是对过去的忆念作用，或对未来的预想作用。又，由视觉等而来的五感官的知——如视觉只以色形为对象那样——为各各对象所限定，这心的知，则可以一切东西（法）为对象。

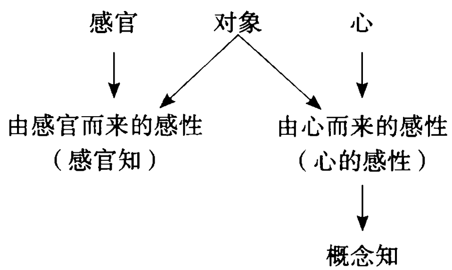
故意识的作用有多方面，包含思考、判断等一切的分别，故我们不能视意识为各种知觉中的一种。在意识的这些多种作用中，最初的“心对现前对象的感受作用”，可视为知觉中的一种，而列举出来。我们称它为心的感性（mental sensation）（注一三）。

这心的感性是什么样的东西呢？这在认识活动中担负些什么任务呢？实在来说，关于这点，在佛教认识论中，还未能明确地阐明。法上说：“这所谓心的感性的直接知，在定说（圣典）中曾列举出来，但这并无知的手段。”（NBT, p. 63, 1.1）他以心的感性为一种独断的说法。在《正理一滴注释科文》（*Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī*）一书（此书著者作Mallavāin，此事仍未明）中有说：“（由于）圣典中有这样的立论：‘诸比丘啊，色形依两方面而被经验：（一是）依视觉，（二是）依因这（视觉）而起的心的感性’，故陈那师即就直接知（现量）（的一种）而显示这心的感性。”（NBTT, p. 26, 1.10.f）莲华戒（Kamalaśīla，八世纪后半叶）也说：“由于是定说（圣典）所立，故此中并未说及心的感性的特相。”（TSP ad TS 1330）这都把一切委诸圣典。

故佛教认识论把心的感性作为直接知的一种而列举出来，殆是一种独断的说法。对于它的具体的内容与任务，仍未明确。（注一四）

在《正理一滴注释科文》中（NBTT. p. 30, 1.9f.），有介绍智藏（Jñānagarbha，年代不明，但在法上以前，大抵属中观学派）的说法——心的感性的论证。（注一五）这并不是所谓佛教认识论的说法。法上在上面所说的“这心的感性……并无知的手段”，实是要破斥这智藏的论证。

但这论证却对心的感性的作用、意义显示一些消息，这里姑介绍一下。这是说，在心中有两个相异的流向，其一是感官知的流向，另一则是“依心而来的认识”（意识）的流向。譬如说，当我们面对着青色这一对象时，我们有青色的感官知，同时也生起青色的心的感性。心的感性虽不能个别地为感官知所认识，但我们却不能说它不存在。“心的感性”的存在，实可在理论上加以证明。即是说，我们谁也不能否认我们有“这是青色”的概念的知（分别），但这概念的知从何处生起呢？概念的知实属于“依心而来的认识”（意识）的流向，而不属感官知的流向。感官知是依感官而来的认识，概念知则是依心而来的认识，两者分属于完全不同的流向。感官知不能生起概念知。因此，与概念知属于相同流向——即与概念知同样是心的认识——的对于对象的认识，是必须要有的。这即是心的感性（参看下图）。以上是智藏的论证，此中可把心的感性视为引起概念知者。



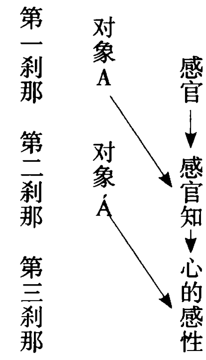
上面说法上认为这论证不能成立。《正理一滴注释科文》即指出这种论证的缺点。这可就以下两点来说：

（一）智藏的“只由同类的东西而生”的前提，不一定是确定不移。

（二）感官知的流向与由心而来的认识（意识）的流向这两个完全不同的东西，难以认许。

法称自己怎样想这个问题呢？他对心的感性所担负的是什么工作一点，也没有述说。

不过，他曾详细说到心的感性怎样生起一点。以下是别人的问难与他的答复。别人的问难是：（1）心的感性是与感官知认识同样的对象么？（2）心的感性能认识个别的东西么？



在（1）点方面，心的感性可认识由感官知所把握的东西，这与“正确的知识的泉源必须是新的知”一规定不符顺，故不能说为正确的知识的泉源（量）。关于（2）点，别人的问难是，由于我们可认识感官知所不能把握的东西，故感官有损坏的人，例如盲人，亦能以心的感性认识外界了。（PV Ⅲ -239）对于这问难，法称的答复如下（PV Ⅲ -240-248）：

假如我们总合心的感性的生起次第，则可如右图所示。由于所有存在都是刹那灭，作为感官知的对象 A，不能存续至第二刹那，而成为心的感性的对象。因此，上述的（1）点的问题便消解了。而在这个情况，盲人亦不能以心的感性来认识外界的对象。即是说，心的感性由感官知而生，但盲人却没有这感官知。佛教曾以专门词语来称呼感官知，这即是“等无间缘”。这意思是，感官知就都是知一点来说，与心的感性“等”，与心的感性为“无间”，是心的感性生起的“缘”。在心的感性以感官知为“等无间缘”而生起的场合，对象 A 与等无间缘都是“共同作用的因”。

此中又有疑问提出来。对象 A 与感官知为不同时，同样，对象 A 与心的感性亦为不同时，知真能把握不同时的对象么？对于这疑问，法称说：

> 倘若问到不同时的东西如何被把握时，通达事理的人都知道，那具有“把（自己的）相状给予知识”的能力的原因，正是对象性。（PV Ⅲ -247）

上面说过，对象在知觉发生前的一刹那，成为知觉的原因，把自己的相状给予知觉。这即是所谓“把握”。故此中并无问题。

丙　知自己的知（自证）

知觉由外界方面接受表象。但对于这知觉又是怎样知道的呢？在佛教认识论来说，认识知觉的，正是知觉自身。思维（分别）亦是一样，认识思维的，正是思维自身。这可与灯火自照自身作一比较。知觉也好，思维也好，所有的知（心），都非要是“知自己”（self-consciousness）不可。

（NBT, p.64, 11.5–6）这“知自己”的专门说法，是“自证”（svasamvedana）。

当知觉生起时，在这知觉（心）中，对象相（影像）由外界方面被受容进来，而显现出来。换言之，这时的知觉，由“知觉自身”与“对象相”（影像）而成。这是以外界为对象的知觉的构造。而知觉同时亦“知自己”。所谓知觉知自己，即是认识那个映现对象相的知觉自身之意，或者说，这即是认识“知觉自身”与“对象相”（影像）。

这样，知觉便由“知觉自身”、“对象相”与“知自己”三要素而成。这是所谓“三分说”，是陈那的说法，相当为人所知晓。法称当然也引用这说法了。

在知觉与思维之外，也有“知自己”（自证）的事。与知一齐生起的“乐”、“苦”，或“贪欲”，都是“知自己的知”中的一种。这些与知同时生起，称为心所，这知则称为心王。

其他学派，如胜论学派与数论学派，以“乐”等是知的对象，不是知。法称则以为这些都是知，而且以为是“知自己的知”。此中的论旨，主要如下面所示二点。（注一六）

（一）如同感官知以对象、感官、在此之前的知（等无间缘）（或注意）为因而生起那样，“乐”亦以这些为因而生起。故“乐”与感官知一样，都是知。（PV Ⅲ –251，252，PVin, p.64 1.16f.）

（二）上面说“乐”等是知的一种，我们不能认许感受这“乐”等的其他的知。感官知与心的感性（意识）都不能认识这些东西。（PV Ⅲ –255–265）因此，“乐”等必是自己感受自己的。这即是，从外界接受对象的影像——例如美丽的花的影像——而对自己映现出来，而自己自身亦感受到这映现影像的自己。这即是作为知的“乐”的构造。在这种情况，由于这是从外界的对象方面而得到对象的影像，故亦可称为“对对象的感受”。（PV Ⅲ –266–267）

以上所说的，是在知觉与思维中的“知自己的运作”，或是伴随着知觉与思维而同时生起的乐等的“知自己的知”，这些自证，都是离分别，无错乱，是直接知（现量）中的一种；这直接知是正确的知识的泉源。

丁 瑜伽者的直觉

累积修行而臻于最高位的修行者，能清晰地直觉到普通人所见不到的真理，这即是四圣谛。这直觉亦是离分别，无错乱，是作为正确的知识的泉源的直接知的一种。法称以为，倘若瑜伽者的直觉是分别知的话，便不能明晰地认识真理了。（PV Ⅲ –283）

（七）似知觉而实非知觉的东西

陈那举出错乱知、日常经验的存在的知、推理、基于推理而得的知、忆想、欲望与由有缺陷的感官而来的知，都视为疑似知觉（似现量）。这只是拟似知觉，而非真知觉，后者是正确的知识的泉源之一。（注一七）所谓错乱知，例如见海市蜃楼为“水”，而视为决定的知，这即是错乱知。这是在见到海市蜃楼的景象时，而忆起在过去所构想的概念，因而错误地视之为“水”。其次的日常经验的存在的知，例如知“水缸”的知，是极其平常的知。这种知其实是一种错乱。即是，水缸是多数构成要素集合而成的东西，而不是所谓“水缸”的一实在。在这构成要素的集合中，有承载水的能力，为了将之与没有这能力的东西区别开来，我们即称之为“水缸”，又有“水缸”一概念。

法称将这些似知觉而实非知觉的东西分类如下：

（一）有分别者（三种）
- （1）错乱知
- （2）日常经验的存在的知
- （3）推理一类（推理、基于推理而得的知、忆想、欲望）

（二）无分别者（一种） （4）由有缺陷的感官而来的知

法称这样分类后，即表示彼等之为疑似知觉的理由所在。首先是有关错乱知与日常经验的存在的知方面。以海市蜃楼为“水”的错乱，在对海市蜃楼的知觉之后即生起。同样，对“水缸”的知，亦是在对多种构成要素的知觉之后即生起。由于这都是在知觉之后即生起，故愚者便不能将之与知觉区别开来，而错误地以之都是知觉。为了除去此中的过失，故先把这些知列举出来。其次，推理一类不是知觉，那是明显的，但仍要将它们列举出来，那是作为比喻用的，以论证这些如错乱知一类东西

不是真正的知觉。（PV Ⅲ -289, 290）法称说：

> 以不能被知觉的东西为对象的那些分别推理，必须赖在过去已被知的言说上的社会的取向，而忆起之；这些分别不能认识现前的对象。同样，关于“水缸”的知一类，倘若不忆念起在过去已知了的社会的取向，便不能生起。因此，这“水缸”的知一类被排除于知觉之外。（PV Ⅲ -291, 292）

法称著作的注释家意车喜与帝释觉把这论证总结为下面的论式：

（大前提与比喻）由忆念起在过去已知了的言语上的社会的取向而生起的知，并不是知觉。例如推理一类。

（小前提）错乱知与日常经验的存在的知，必要赖对过去已知了的言语上的社会的取向。

（结论）因此，错乱知与日常经验的存在的知，并不是知觉。

由此可得，在严格的意义下，推理一类实不必被视为疑似知觉。推理一类不是知觉，那是明显的；将之归到疑似知觉上去，亦不适当。这可视为法称的看法。

其次，关于由有缺陷的感官而来的知方面，这亦被视为一种疑似知觉而列举出来，因由有缺陷的感官而来的知，是无分别的，为了防止与知觉混淆起见，故亦列举之。

（八）“知觉的要素”补遗——知的自证性

知觉经验所得的是什么东西呢？即是说，知觉的结果是什么呢？这即是“对于对象的认识”。这“对于对象的认识”是怎么一回事呢？关于这点，我们在“（四）知觉的要素甲“认识者与认识”中已述过了。简单地复述一下即是，对于对象的认识，知觉并无一些能动的力量。无宁是，知觉是被动的，为对象所促发而生起，由对象方面接受对象的相状，而映现出来。知觉“对于对象的认识”，不外“知觉挟带对象之相而生起”而已。

我们已说过，这知觉说本于外境实在论者的经量部的想法，其构成

基于对外境的实在的承认。倘若立于否认外境的实在的唯识说来看，这当然是要被否定的。佛教认识论者们都属于唯识派，对于这点，应是有充分了解的。虽然如此，他们毕竟是站于外境实在论上，展开其知觉说了。其中的原由，我们在“绪言”中已说过，是他们在这方面有一限定目的，即是，只在世间一般的知识的范围内论究知识的真实。这种论究是臻于较高修行的一个踏脚石。就世间一般的层面来说，以对象在外界有实在性，是自然的事。他们即在这种背景下，在世间的范围开展出对于知识的正确理论。

由世俗的世界进至较高的修行阶段，而再看世间的常识时，对外境的实在性便不能无疑。法称在依据外境实在说而建立其如上所说的知觉说后，便怀着对此中的理论根据的疑问，而展开其唯识说。他首先问，对于对象的认识到底是什么东西呢？何以是对对象的感受呢？（PV Ⅲ -320ac）根据他的知觉说，这即是知觉挟带对象的相状而生，换句话说，即是知觉拟似对象而生。但当他顺从唯识的说法时，便如下述那样否定这种解释。

（一）所谓“挟带对象之相而生”，并不是一切都如是。（PV Ⅲ -320d）这个意思，据注释者意车喜的说法，例如因眼睛有缺陷因而有两个月在视觉前出现的场合。这两个月是不实在的，故亦不能说这视觉挟带对象的相状。

（二）又，“知觉拟似对象”，亦是不可能的。因在外界有实在性的，据外境实在论者的说法，只是极微。但在知觉前映现的影像，并不是极微，而是粗大的东西。（PV Ⅲ -321cd）

（三）上面曾举出“与知相类似”，与“作为知的原因”，作为对象的条件（参看（四）知觉的要素甲乙两点）。倘若这是正确的话，则由于瞬间之前的知——由自己的止灭而使后来的类似的知得以生起的知（等无间缘）——亦具有这两个条件，因而亦是对象了。但这是不合理的。（PV Ⅲ -323）

法称这样地表示了“对于对象（外界）的认识”的不可能后，即进而依据唯识说以阐明知觉的构造。

（一）首先，知觉的本质是感受（anubhava），但这却不是对任何个别的存在的感受。被感受的东西并不是别于感受而为个别的存在。（PV Ⅲ-326ab, 327a）

（二）知觉相互间的不同，在于影像。这是知觉的内容。换言之，影像决定知觉，例如是青色的而不是黄色的知觉。经量部以为，把影像带给知觉的，是在外界有实在性的东西。现在我们据唯识说来看，限定知觉的要因，如是青色的而不是黄色的知觉，是什么东西呢？这亦是知。即是说，某种知使心的潜在能力（习气）（注一八）觉醒开来，这心的潜在能力能使特定的知觉生起。（PV Ⅲ-336）即是说，是青色而不是黄色的知觉的生起，是由于能使青色的知觉生起的心的潜在能力觉醒之故；这觉醒由某特定的知而来。

（三）这知觉又被谁认识呢？这是为知觉自身所自觉的。这是知觉的本性。（PV Ⅲ-326cd）倘若这是由其他的知所自觉，则便犯了先前所说有关"对于对象的认识"时所指出的过失了。知觉必须能照自己自身。（PV Ⅲ-327bcd）

（四）知觉的本质是感受，以某些特定的（例如青色的）影像为内容。这感受实际上可说是对自己自身的感受，也可说是"青色的感受"。（PV Ⅲ-328）

（五）主观与客观倘若别体地被经验，则是错乱。（PV Ⅲ-330d, 331）

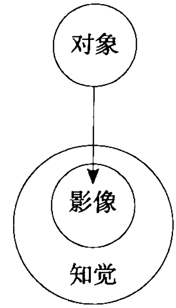
（六）由以上可见，"认识他者（对象）"这样的事是没有的，故不能视这"认识他者"为知觉的结果。知觉的结果必须是知觉对自身的自觉（自证）。（PV Ⅲ-332cd）

以上是法称所显示的唯识说的大要。根据这大要可知，从唯识说来看，知觉的结果是知觉的自己认识（自证）。

法称这样地阐明了唯识说后，更表示，即使本于外境实在论——他的认识论即基于这外境实在论而确立，仍可说知觉的自己认识是结果。这个意思表示如下：

（一）如我们在上面屡屡述过那样，就他的认识论来说，知觉是挟带对象的相状而生。这称为"对于对象的认识"，这亦可说是知觉的结果。

但实际上，知觉并不如镜映现物那样，只是被动地映现对象的相状。在知觉中，是同时进行认识知觉自身的事的。外界的存在进入知觉，而映现出来。知觉在映现这存在的同时，亦认识自己自身——包含影像在内。在这个场合中，这自己认识，对自己自身中的影像，宛如外界存在之在外界那样地予以置定之。即是说，虽然实际上是自己认识，但却如对象知那样被经验。（注一九）故把这自己认识（自证）视为知觉的结果，是正确的。（PV Ⅲ-346）



（二）我们这样地视知觉的自己认识（自证）为知觉的结果，但对其原因又如何看法呢？这即是"对象进入知觉中而显现出来"。（PV Ⅲ-347ab）即是说，当对象作为爱好的东西进入知觉中而显现时，在知觉的自己认识中亦这样显现，而执着地以为外界的对象亦是这样的存在形态。当自己认识为"爱好的东西"——在愚者眼中，这如同把对象认识为"爱好的东西"那样地被经验——时，此中的对自己认识的限定的原因，即认识这为"爱好的东西"而不是"不爱好的东西"的原因，即是"对象作为爱好的东西进入知觉而显现出来"。（PV Ⅲ-348abc，350ab）

如以上所示，法称就唯识说与外境实在说（这殆是经量部的说法），阐述作为知觉的结果的"知觉的自己认识"（自证）。这与陈那的说法大体不相违。这点介绍，姑且作为他们的知觉论的补遗而附加在这里。法称的《正理一滴》（*Nyāyabindu*）是佛教认识论、逻辑学的入门书，但其知觉论并不含有此中所附加介绍的说法哩。

附注

注一：我把所依据的资料表示在（）内，其略号参看最后的略号栏。

注二：此中法称还说："此中的真实，非劣知的人所能理解。……因此，观察真

实义的人（觉者）……即基于世俗知，而显示对外界的思索。”（PV Ⅲ -218, 219）

注三：详述方面，请参考 S. Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge*（2nd ed., Calcutta 1950）, chapter V. 又可参考 S. Dasgupta, *a History of Indian Philosophy* vol. 1（5th ed; Cambridge University Press, 1963）, pp. 372–375.

注四：但推理的妥当性是自立的。依圣者的言说而来的知（声量）的妥当性则是他立的。

注五：他以推理的妥当性是自立的。

注六：karaṇa 多译为作具因、手段。如下面考察所知，这在佛教，并不限于这个意思。以下我们将就“直接的决定因”的意思来使用这个词语，而避免译以作具因、手段。

注七：说胜义有（Paramārthasat）亦只是世俗中的胜义有。这相当于中观派清辨所说的实世俗，与月称所说的世间的世俗谛。

注八：有关认识作用是最殊胜的原因一点，在 NV，p. 6, 1.20 以下曾给出一些理由。其第一理由是，即使人与对象都存在，亦未必得到知识；但若有感官知（量），则必得到知识。

注九：这个意思，陈那也说过，所谓“言说依于分别，分别依于言说”（依原照莲博士《真理纲要中的观离说》，《文化》一五卷一号，一九五一年，页一八）。

注一〇、注一一：这即是所谓“观离理论”。

注一二：这文字是说知觉的定义，抑是只就知觉的特性而列举各点，关于这点，法称的注释者们有不同的意见。此处不多论。笔者在此姑从法上之说，以法称只就知觉的特性而列举各点。

注一三：mentál sensation 是舍尔巴茨基（Th. Stcherbatsky）的《佛教逻辑》（*Buddhist Logic*, vol. II, 1930）的译法。

注一四：胜怨（Jitāri，年代不明）在《其因真实释论》（*Heturattvanirdeśa*）中把心的感性除去，殆亦因此之故。（cf. M. Hattori, *Dignāga, onPerception*, H.O.S. vol. 47, 1968, p. 94, 11.1–2）

注一五：上引舍尔巴茨基书，页三一五注一。

注一六：另外还斥破他派（数论学派）的说法（PV Ⅲ -268 以下），此处从略。

注一七：陈那文中的 sataimira，可作“具有不分明性”的形容词解。但这里我们却是依法称的说法。

注一八：唯识派通常以这心的潜在能力是在“阿赖耶识”中。但继承陈那的知识学的人，其唯识说并不承认“阿赖耶识”。故我们不能以这里的心的潜

在能力为在“阿赖耶识”中。注释者（例如意车喜）说这是在即在此之前的知（等无间缘）中。不过，此中亦不无异议。注释者释迦慧即以之为在“阿赖耶识”中。

注一九：这“对象知”与先前的“对于对象的认识”，有不同的意义内容。“对于对象的认识”是知觉挟带对象的相状而生之意，这“对象知”则是把知觉的影像如同存在于外界那样地置定之。

略号

Kā……*Kāśikā*, commentary on ŚV（Tribandrum Sanskrit Series no. 90, 1926）

NB……*Nyāyabindu*（*Dharmottarapradīpa* Tibetan sanskrit Works Series vol. 2, Patna 1955）

NBT……*Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara*（同上）

NBTT……*Nyāyabinduṭkāṭippaṇī*（Bibliotheca Buddhica XI, 1909）

NBh……*Nyāyabhāṣya*（Poona Oriental Series no. 58, 1939）

NV……*Nyāyavārttika*（Benares 1915）

PV……*Pramāṇavārttika*（Appendix to J.B.O,R.S. vol., XXIV, 1938）

PVP……*Pramāṇavārttikañpajikā of Devendrabuddhi*（《西藏大藏经》，影印北京版，一三〇卷）

PVT（Ś）……Pramṇavarttikaṭīka of Śākyamati（同上，一三一卷）

PVin……Pramāṇāviniścaya（T. Vetter. *Dharmakīrti's Pramāṇāviniścaya*, Wien1966）

ŚV……Ślokavārttika（同 Kā）

TS……Tattvasaṃgraha（G.O. S. nos. XXX, XXXI, 1926）

译者按：本文译自户崎宏正之《后期大乘佛教的认识论》（载于《讲座佛教思想》第二卷，理想社，一九七四年，页一四五——八六）。题目为译者所改。

十一、Pratyaksa 与知觉

日本学者服部正明氏写了一篇有关陈那的认识论的文字，我翻译了，连载于《内明》八八、八九、九〇、九一、九二、九三各期中，以“一默”的笔名发表。远在美国纽约的易陶天先生读了译文的一部分后，写了一封信给沈九成主编，对文中的一些概念的翻译问题，提出质疑。易先生在“一天为生活像潮水一样涌来涌去”的处境下，还提起笔来讨论学术思想的问题，这番热诚，是值得欣喜与重视的，特别是当我们想到目前我国佛学界正充斥着一大群不愿读经典的懒人的时候。

易先生的质疑，是针对服部氏的原文在翻译上的问题（当然也牵涉到义理上的理解）而提出的，本来不必由我作答。不过，中译是我作的，自己也曾受学于服部先生，姑且也表示一下自己的意见吧。

细心拜读易先生的大函，我的印象是，文中并无新意，只感到作者好大的口气！虽然如此，我还是很欣赏易先生的盛意。

易先生不满意服部氏用“知觉”来译梵语的“pratyaksa”。他认为“知觉”一词含混不清（当是“知觉”一词的词义含混不清吧），它既可指感知，又可指心悟，甚或泛指知觉过程，语值极不确定。pratyakṣa 则是目证、直觉、感官知觉等含义，两者难以相应。他以为 pratyakṣa 的古典译语是“现量”“证量”“现证”，三者都信、雅和达，云云。

此种说法，有多处可议的地方。首先，说“知觉”一词词义“含混不清”，“语值极不确定”，倘若就一般的角度，就常人所关心的面相、旨趣与思考（泛说的思考）水平言，是无可厚非，也确显示出一些现实的事情。就这意义来看“知觉”，我们甚至可以说，它与一般的所谓“清醒”、“不

麻木”，具有相近的涵义哩。在心理学上，除了有这方面的表示心理状态的意思外，也有“意识”的意思，对某些东西的存在，表示心理上的察觉作用。

不过，倘若就严格意义的思考言，就哲学言，特别是就知识论言，“知觉”却有相当确定的意义，显示一种特定的认知，通过感官，建立对外在世界的存在与性质的知识。（注一）它的所涉，虽然可以是感性经验的全部，与判断、思考、记忆等意识方面的作用也有一定的关系，但基础却在感性、感官。这已是知识论的常识了。（注二）在知识论上，就比较言，“知觉”的意义，容或不如“感觉”（英、法语 sensation，德语 Empfindung）、“推理”（英语 inference，法语 inférence，德语 Schluss）等认知方式确定，但由于知觉基于感性、感官，其意义即可确定；不然的话，说“基于”作甚？“语值极不确定”云云，只能就常识层面或心理学一面言；若论哲学便不如是。

现在看“知觉”与梵语“pratyaksa”在涵义上是否相应。让我们就两点看此词的意思：（1）关于此词的文字学的剖析及其一般意思；（2）此词在印度哲学特别是佛教知识论上的涵义。以下先论第一点。

“pratyakṣa”由两部分组成：prati 与 akṣa。akṣa 是主要词，指感官、感性，是印度文献中十分常见的词汇。prati 是附加词，犹英语中的 prefix，或德语中的 vorsilbe，指“相对于”、“相关于”、“在其前”、“相近于”、“在于”等多个意思。这两个部分合起来，成一个复合词，意思非常明朗，都是环绕着“相对于感官”、“相关于感官”、“在感官的范围下”一类；如易先生所表示，“作形容词用，含有呈现在眼前，可见，可感知；明白、判然、显了、直接等含义；作名词用则含有目证、直觉，感官知觉等含义”。（注三）这也可以说是它的一般性的意思。

关于第二点，pratyaksa 是印度哲学中的一个重要的概念，表示一种认知手段或成素（pramāṇa）（注四），且与感官有极为密切的关联。就佛教因明学言，陈那更举出认知手段是 pratyakṣa 与 anumāna（汉译作现量，比量）二者。（注五）她更严格规定 pratyakṣa 为“离分别”的一种认知能力。（注六）分别是比量的事，比量所把握的是对象的共相；离分别的

pratyakṣa，则只把握对象的自相，或个别相，这显然是感官或感性方面的事。在注五与注六中，我们曾引述过他的大著《集量论》与《正理门论》的名句，在《正理门论》的另一处，他更正面地直接地表示 pratyakṣa 与感官的关系。他说："现现别转，故名现量。"（注七）此中的意思应该是，就各个个别感官而分别运转的，是现量，是 pratyakṣa。我们也可以说，pratyakṣa 的作用，要通过感官来表现。《正理门论》一书的梵文本子已失，也没有西藏文译本，只有汉译现存，我们似无法确知此中"现现"的现，是否就感官言。不过，在后期中观学者莲华戒（Kamalaśīla）的文献中，我们却找到他引述陈那的一段文字，显示出"现现"的现，正是感官。这段文字是这样表示的：

akṣam akṣam prati vartateiti pratyakṣam.（注八）

这段文字，意思是"所以称为 pratyakṣa，是由于它与每一感官有密切的联结之故"，意思与结构，与"现现别转，故名现量"句，非常相应。可以确定，汉译的"现现"的现，表示各个个别的感官之意。

陈那法称学说的杰出信徒法上（Dharmottara）更明显地表示 pratyakṣa 与感官的关系：

pratyakṣam iti pratigatam āśritam akṣam（注九）

其意思是，pratyakṣa 指那种属于感官，或以感官为基础的认知。

由上可见，在印度哲学，特别在佛学，pratyakṣa 都表示一种以感官为基础的认知，就知识论言，它与知觉有极其可相通处，这即是基于感官一点。故就这个意义言，这两个词语互译，我以为并无不妥。服部正明氏译 pratyakṣa 为知觉，是在知识论的前提下译的，他文中所谈论的问题，都是知识论方面的问题。易先生谓为"想花样翻新"，实不正确。

实际上，服部正明氏对自己译"pratyakṣa"为"知觉"一点，也作过交待。他曾翻译了陈那《集量论》中论 pratyakṣa 一章（注一〇）；在这个翻译中，他说：

"有限定的知觉（savikalpaka-pratyakṣa）觉知某一东西，是就它是与某一普遍联结起来的东西（jāti-viṣiṣṭa-vyakti）而觉知的；陈那视这有限定的知觉为一种推理（anumāna）。因此之故，在这个作品中，我们把

“pratyakṣa”与“anumāna”，视为分别表示直接的认知，或当下的觉识，和间接的认知。在翻译中，为了方便起见，我译 pratyakṣa 为‘知觉’，译 anumāna 为‘推理’。”（注一一）

按当时的胜论学派与正理学派以为，每一存在物，基本上都有普遍性（jāti）与个别性（vyakti）。人了解一存在物，最初是一片模糊的印象，没有普遍面相与个别面相的区分，这时的认识，是“没有限定的”（nirvikalpaka）pratyakṣa。其后认识深入了，意识到普遍性与个别性，且把它们总合起来，这认识是“有限定的”（savikalpaka）pratyakṣa。陈那不同意这个说法。他以为存在物不能同时具有普遍面相（sāmāya-lakṣaṇa）与个别面相（svalakṣaṇa），因这两者互不相容；普遍面相并无真实性，它只是心在概念上的构造而已；只有个别面相有真实性。他以为，对应于这两种本质上截然不同的对象，我们有截然不同的认知模式：anumāna 把握普遍面相，而且只把握这一面；pratyakṣa 把握个别面相，而且只把握这一面。陈那以为，savikalpaka-pratyakṣa，其实是一种 anumāna 作用。anumāna 的认识是间接的，pratyakṣa 的认识则是直接的。所谓间接直接，其分别在是否以感官为基础。anumāna 的认识与感官无关，pratyakṣa 的认识则以感官为基础。服部氏即在这个区分的意义下，译“pratyakṣa”为“知觉”。

其实，译“pratyakṣa”为“知觉”，并不是服部正明氏一个人的译法，日本方面的佛教逻辑学者，包括服部正明、梶山雄一、户崎宏正和已故的北川秀则，都译“pratyakṣa”为“知觉”。有时为了强调“pratyakṣa”的“直接的”意思，译作“直接知觉”。这些学者研究因明学，据我所知，态度相当严谨，并不随便滥用西方的哲学理论与概念来描述。在处理译语问题，他们便比著名的俄国学者舍尔巴茨基（Th. Stcherbatsky）慎重得多。后者在他的大作《佛教逻辑》（*Buddhist Logic*）中，便用多个方式，来表示 pratyakṣa，有时作“直觉”（intuition），有时作“知觉”，有时作“感性知觉”（sense-perception），有时作“感觉”（sensation）。

以上是我对 pratyakṣa 与知觉问题的看法。请易先生指教。易先生另外还批评了服部氏文中的一些译语，但没有提出具体的理由，只给人一个傲慢的印象，觉得他是一个高不可攀的大学者。

附注

注一：相应于“知觉”的欧洲语词汇，英、法语是 perception，德语是 Wahrnehmung。

注二：希斯特（R. J. Hirst）在详尽地写《哲学百科全书》中的“知觉”（perception）条时，开首便一语道出“知觉”在哲学上的这种确定性。（P. Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*，New York: The Macmillan Co., V.6, p. 79）

注三：麦克唐奈（A. A. Macdonell）的《实用梵语词典》（*a Practical Sanskrit Dictionary*, Oxford Univ. Press）非常重视梵语的文字学或语源学上的分析，其中对“pratyakṣa”一词的解释，相当详尽，也包含易先生的那些意思。（页一七六）

注四：Pramāṇa，汉译作量。印度哲学中的重要学派，包括唯物论的顺世外道、胜论、数论、正理、弥曼差、吠檀多，及陈那法称所代表的佛教，都认为 pratyakṣa 是一重要的认知手段。

注五：陈那《集量论》（*Pramāạsamuccaya*）：pratyakṣam anumānaṃ ca pramāṇe. *Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin*, ed. R. Samkrtyana, The Journal of the Bihar and Orissa Research Society,vols.XXIV（3），XXVI（3）,Patna. 1938–1940; Vibhūticandra's notes. p. 140.

注六：《集量论》：pratyakam kalpanapodham.（同注五书，页一七四）《正理门论》又称：现量除分别。（玄奘译本，《大正藏》第三十二册，页三中）

注七：《大正藏》第三十二册；页三中。

注八：*Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita*, ed. E. Krishnamacharya, 2 vois.，G.O.S., XXX, XXXI, Baroda, 1926；Kamalaśīla's Pañjikā p. 373.

注九：Nyāyabinduṭīkā of Dhatmottara, ed. D. Malvania, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. II, Patna，1955, p.38.

注一〇：M. Hattori, *Dignāga.on Perception*: Being the Pratyakṣapariccbeda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Harvard University Press，1968.

注一一：上书，页七八。

十二、“爱”的讨论

（一）佛法中的“爱”的本义

一

在近期（七十八期）的《内明》中，载有几位佛教的前辈学者对关于佛法中“爱”的问题的讨论。此项讨论，实涉及对佛教特别是原始佛教的基本教义的了解。笔者无意复述讨论的内容，有兴趣的读者，请径找该期《内明》来参看。这里笔者拟就一己的浅见，就思想上的本义与通义的区分为线索，对佛教的“爱”稍加分析，希望能有助于对这一词语的了解。

首先得对本义与通义的意思交待一下。按任何一个思想体系，要表示它的教理，一般的习惯，多借助一些通行的词语，独创新词的情况是较少的。即使自己有些特别而确定的意思，也往往用通行的词语来表示而已。在这种情况下，便易对同一的词语，赋予两重或两重以上的意思。其一是通行的，其意思是共通于各学派思想的；另一则是独特的，是该思想体系特有的意思，表示它的某些特别而确定的义理。前者是通义，后者则是本义。

本义不必是狭义，通义也不必是广义；两者的分别，与逻辑上的外延关系不必直接相涉，而只是特有的与共通的分别而已。就思想的严格性言，通义是较松散的，是大家所共许的浮泛的想法或意念；本义则严谨得多，它表示一个独特的义理，意思确定，往往被提炼成一个哲学观念。

表示通义与本义的分别的例子不少。如“良知”一词。它的通行的意思，

是一种透过道德的反省而来的觉悟，是纯粹的主体性。但在阳明哲学中，它不止是主体性，且也是形而上的真实。即是说，阳明本着良知的道德哲学的意义，而将之更推进一步，提炼成一本体论观念。前者是通义，后者则是阳明哲学的本义。阳明曾说："无声无臭独知时，此是乾坤万有基。"良知的通义，止于无声无臭而独知而已；乾坤万有基一意思则是阳明加上去的；这是阳明的独创。良知的本义，必须通过这点来把握。

这种分别的例子，在西方哲学中，也常出现。黑格尔和海德格尔便是善于"自铸伟词"的人。了解他们的思想体系，必须留意他们对一些重要观念的独特的解释，这即是本义；单是通义一面是不够的。关于这点，恐拖得太远，不多赘。

二

佛法中"爱"一词语的意思，复杂得很；它的内容恐怕比英语的love和德语的Liebe还要丰富。这是一事实；此中原因，笔者认为主要是翻译所致。

在佛教经论中，"爱"一词语比较多出现于原始佛典与大乘经典中；这都是从梵文巴利文翻译过来的资料。而对于不同表示的梵文与巴利文原语，汉译都少加简别，一律译作"爱"。这显然是导致"爱"一词语的高度复杂性的一个重要原因。

例如：巴利文Chanda，是爱好、愿欲之意，事见《杂阿含经》；梵文anunaya，tṛṣyamāṇa，都是爱的执着之意，前者见《楞伽经》，后者见《中论》；巴利文taṇhā，梵文tṛṣṇā，都表示烦恼、贪欲，由此而生盲目的冲动，前者见《杂阿含经》，后者见《俱舍论》；巴利文mamāyita，是执着他物为自身所有之物，即指此一被执着之物，语见《义足经》；梵文kāma，指性爱，语见《理趣经》；梵文sneha，指父母对子女的爱，语见《佛所行赞》；梵文preman，指对一种崇高理想的爱，此种用法相当普遍，自古已有；又巴利文pema，指对他人所有的友情，语见《法句经》。这种种表示，意思都不一样，其原语也是相互差别，但汉译却皆作"爱"。"爱"的意思自然是不得不繁琐了。

不过，这些不同的意思亦可归纳为两个总的意义：其一是染污义，

另一则是一种德性（不染污或少染污的）。“爱”的染污义，明显得很，如上面所举的大多数的例子；另外，由“爱”连着其他字眼而成的表示染污义的字眼，也常出现于经典之中，如爱恚、爱涎（对于个别我的执着）、爱海、爱鬼（爱着的事，其害有如鬼魅）、渴爱、爱结、爱见、爱业、爱染、爱想、爱憎、爱藏、爱缚、爱欲，等等。这种种意思都源于生命中的妄情妄识对外界有所攀附，而生起盲目的冲动，定要有所执着而后快。我们可以说，爱的执着，是妄情妄识的具体表现。但约实而言，包括外界以至于生命自身的万法，是否真有其实在而可被执取呢？答案自然是否定的。因万法的本性是空，只是依缘而聚会；缘集则成，缘灭则坏，此中并无实在的独立的自己。要向此中寻求实在，无异影里求物，虚中求实，永无结果，而只在这种本质是绝望的追逐中打滚，在生死流转中轮转，引来无穷的苦恼而已。故经中说爱为染着因，为生死本，都可以通过这个意思来理解。

“爱”的德性的意思，在佛教经典中也相当普遍。如上面提到的对崇高理想的爱：爱法（梵文 dharmapreman）。其他如爱育、爱果、爱敬、爱喜觉、爱语、爱惜等，不胜烦举。这个意思实在泛得很，可推而至于爱国家、爱社会、爱亲人、爱祖师，以及于对人类万物的一种关切之情。这是一种宝贵的德性。

三

作为德性的爱，一般来说，是净法，应该被肯定被提倡；作为染着因生死本的爱则是染污法，应被否定被超越。这是其本身的意义及我们所应对待的态度上的不同。在佛教中，也同样自觉到这种分别，但并不止于此；这两者在思想的层面更有其确定的不同处。德性的爱，在佛教中，只是一种想法，一种应有的人生态度而已；它的意义并不确定，在思想上并未被提炼成一个观念。而且这个德性，也不限于佛教，它是共通于佛教以外的其他思想学派中的，儒家道家不会反对它，基督教也不会反对它；甚至一个有正常理性的人也知道这种德性，强调人应爱人类，爱国家，爱亲人等等。但作为染着因生死本的爱的情况则不同。它在原始佛教及大乘佛教中，有其确定的意义；它作为那盲目的蠢动的妄情妄

识的具体表现，在解脱哲学中被看成是被对治被转拾的对象，这即被提炼成属于染污边的一个观念。而爱的否定，所谓“断爱”，更是佛教的到解脱之路的工夫历程中一个关键点。（注一）

从哲学理论的立场看，儒家的仁是观念；基督教的神之爱、原罪是观念；佛教的慈悲、无明、识、爱等等，都是观念。它们都表示出具有明确方向的思想。作为德性的爱，则是泛义，并不表示明确的思想；其理甚明，不多说。

由是，我们可得出这样一个认定。佛教的爱有两个意思：作为染着因与生死本的爱与作为德性的爱。前者的意思是佛教说爱的本义，是佛教特别标显的说法；后者的意思则是佛教说爱的通义。实际上，既是通义，则不必只限于佛教。

四

佛教的爱的本义既然是染着因生死本，则我们了解佛教的爱，自当从这面入手。就德性义的通义来说佛教，实无多大意义，不能从教义一面来规定佛教。通义实无规定的作用。

弄清楚了本义通义的分界眉目，便可以进而讨论上面所提到的有关“爱”的问题的争论了。这争论的焦点即是张澄基先生在其大著《什么是佛法》中所述“佛法的爱是无限的”一问题。

按说佛法的爱是无限，此中的“爱”，不能是佛法中的本义的爱，因“无限”包含有正面价值的意思，与染着生死的事无涉。不从本义一面来描述佛法，对佛教实不能有实际的确定的所指。依本义说，佛法的爱是染着因是生死本，是应被转化的染污。说佛法的爱是无限，不但未有划清本义通义之分际，且亦导人以误解，以一般流行的泛义的德性的爱来理解佛教中有独特意义的爱，因而忽略了它在染污一面的涵义。关于误解一点，沈九成先生在其大函中已说了很多，此处不再赘。

就通义一面来说佛法的爱是无限，又是否有问题呢？这自然是对的，只是没有什么实际的所指而已。因为我们同时也可说儒家或其他的宗教思想的爱是无限。故这样表示，对佛教的爱实无明确的规定。

对于思想或推而广之一切事物的理解，必须依从其本义，通义是软

弱无力的。此中分际，必须牢牢把握，否则理解必不得其要，搔不到痒处。（注二）

（二）辱佛与诬经

关于讨论佛学问题而起的妙论

最近数期《内明》，刊载了好些有关佛法中“爱”的问题的讨论文字。对于此问题的来龙去脉，有兴趣的读者，可径找有关资料来参考，此处不拟详赘。笔者亦曾写过一篇题为《佛法中的爱的本义》一文，刊于《内明》第八十期。文中笔者就思想方法的立场，提出“本义”与“通义”两个概念，并阐明佛法中的爱的本义，是属染污面，是染着因是生死本，非断不可；但佛法中亦有通义的爱，它是一种德性，故不必断。笔者之写这篇文章，目的是要为“佛法的爱能否说为是无限的”一问题，提供一解答方案。笔者的结论是：说佛法的爱是无限，就爱的本义言，这显然是一个错误。而就通义言，则这样说，并无独特的意义，并不能规定佛教的爱。因这爱既是通义的德性，则亦通于其他学派的说法，不必限于佛教。

近日得读李鹤年先生的两篇妙文：《爱的商榷》（省称《商榷》文，刊于《菩提树》杂志三一一期）、《答沈九成先生》（省称《答沈》文，刊于《内明》八二期），才知道讨论佛法的问题，原来会有这样的妙论。何以会有这些妙论？是神经有问题，抑有其他因素，我都无兴趣追究；但这些妙论所显示作者对佛学上的无知与思想上的混乱，则给我很深刻的印象，而使人叹息不已。至于把佛陀扯到造爱上去的怪论，则不止可笑，而且更可恶了。这样的文字，也亏作者说什么希望别人“报琼开示”！

《商榷》一文，以辞典的意思来说佛理，如盲头乌蝇，以鹿说马；而说佛陀造爱，实不止哗众取宠，且涉及个人的宗教道德；作为一个佛教徒，这不单污辱了佛陀，污辱了佛法，也污辱了佛教徒！对于这些怪诞的言论，沈九成先生曾于《答朱斐、李鹤年两先生》（刊于《内明》八一期）一文中，指斥其非是，并促作者发心忏悔，改过自新。但李先生竟不听逆耳忠言，复作《答沈》一文，益发自曝其短，显示一片狡猾与顽固。

沈九成先生在上述一文中，对于李鹤年先生所说谬误之处，多已予以充分的驳斥。关于这些点，本文不拟多作重复；笔者只想在这里就思想方法一面作一些补充，指出李鹤年先生在这两文中的一些严重的错误，特别要斥责他的辱佛与诬经的淫邪与狂妄。

一

有关思想方法一问题，李鹤年先生在《答沈》文中谓："爱乃七情之一，无本义通义之分，只有贪信之别，如说本义通义，乃自行制订，究竟契佛心否？至应存疑。"按这种说法，问题多得很，以下我们一一说明。我们首先仍从本义通义一点说下去。

本义与通义是思想方法上的两个概念；意识到本义与通义的区分，本身便是一种思想方法。笔者在《佛法中的爱的本义》一文中曾谓："任何一个思想体系，要表示它的教理，一般的习惯，多借助一些通行的词语，独创新词的情况是较少的。即使自己有些特别而确定的意思，也往往用通行的词语来表示而已。在这种情况下，便易对同一的词语，赋与两重或两重以上的意思。其一是通行的，其意思是共通于各学派思想的；另一则是独特的，是该思想体系特有的意思，表示它的某些特别而确定的义理。前者是通义，后者则是本义。"

从思想史来说，本义与通义的区分，其出现相当频密。几乎每一个大的思想体系，它的重要观念，都有这种分别。儒家中，孔子的仁，通义方面，是一个德目，与义、礼、智、信等并列；但另一方面，他却把它提炼为一个道德与形而上结合而成的观念，此则不单是德目，而是德性的根源，是本体，这当然是本义。孟子的性，其通义是习性的性，气性的性；但另一方面，孟子却把它确立为一道德主体，而成性善，这又是本义。道家中，老子的道，其通义是道路，或泛说是处世之方；但另一方面，老子的道，却也是形而上的本体，这又是本义。

这种本义与通义的区分的情况，在思想史上实在普遍得很。笔者在《佛法中的爱的本义》一文中所举的阳明的良知，也是一例。同文又提到这种分别，在西方思想中，也常出现，黑格尔和海德格尔的系统，即提供许多例子。

在佛教思想史中，这种情况的出现，恐怕还要多些。单就中国佛教而言，佛教自印度最初传入中国时，即为了顺应中国人的想法，以减少传播上的阻力，而不惜采“格义”一途，例如以道家的“无”，来解释般若的“空”，这是中国佛教史上的大事。这格义即是一种通义。当然佛教与道家的教理不尽相同，而“空”与“无”两观念，也各有其独特的义理内容，而各有其本义。这都是研究思想史应措意之点。

智是智慧，但一般人对它的理解，仍有分别之嫌，故佛教提出“大智”（如《大智度论》所强调者），以标明它是无分别；有是现象，但人易执以为有实在的自体，故佛教又提出“妙有”（此“妙”不同于李鹤年先生妙论的“妙”也！）以表示现象的不可执实，而显即空义。死本是生死事，是烦恼海，但禅宗的“大死”，却是超越乎生死苦海之上的修行境界，故它是不生不死，是死而复生。这些例子，在在都显示出通义与本义的分别。

故通义与本义的区分，不止是思想方法，而且也是思想史上的事实。它的事实根据，在思想发展史自身中，绝不是如李鹤年先生所盲目指称的“自行制订”。你要把握它，便得有思想方法的训练，要贯通思想史。断章取义，望文生义，是无用的。学佛而不用思想，不止十年无所得（李鹤年先生在《答沈》文中，自称“学佛十年”），老实说，一百年也无所得！

佛法中的“爱”也是一样。它有通义与本义的区分。就通义言，它是一种德性，不必断。就本义言，它是染着因生死本，非断不可。关于这点，原始佛教的资料，特别是《阿含经》，不管是汉译的，抑是南传的，都有充量的发挥。在这方面，沈九成先生在《内明》的几篇文字及拙文《佛法中的爱的本义》，都有交待。而有关如何确定佛教中的爱的本义在染污边一点，拙文亦有详细的阐述。关于这些点，这里都不多赘。要指出的是，佛法中的爱，其问题较其他观念为复杂，因此中不单有义理上的问题，且涉及翻译上的问题，因它与印度佛学有很密切的关联。《内明》的文字所讨论的，主要的一直都是前者；有关后者则请参阅笔者《佛法中的爱的本义》一文。按就文字学语言学的角度来说，谈论爱的问题，以印度佛学的资料为多，中国佛学方面，谈得较少。而在前者中，又集

中于原始佛教的阿含经典方面。这些资料，不管是梵文的，抑是巴利文的，它们的相应于爱的原文（按不同的梵文巴利文的原文词语，在汉译中都作“爱”），都偏于染污边的意思。梵文 tṛṣṇā 巴利文 taṇhā 在原始佛典中，屡屡出现，表示重要的义理，主要都是渴爱、烦恼、贪欲、盲目的冲动的意思。

故佛法中的爱，无论就义理言，或就文字学言，其本义都是染污边，是染着依是生死本，这种理解，为其他学说所无，故不能是通义。当然佛书中不必有本义通义的字眼，亦未有明显说明爱的本义是染着依是生死本，通义是德性；这点都是要通了思想方法，和在思想史上多下功夫，才能领会而得。佛法义理的艰难，也就在此。

李鹤年先生说爱“无本义通义之分，只有贪信之别，如说本义通义，乃自行制订”；这种说法，真是糊涂得可笑。佛法中爱的贪信之别是有的，说见《大毗婆娑论》卷二十九。贪是染污的爱，信则是无染污的爱。前者正是爱的本义，后者则是爱的通义。这本义与通义的分别是一定有的！若无分别，而又以贪信说爱，以之一方面是染污，一方面是无染污，这不是矛盾么？佛法是如此么？佛教的论师，会先说一点，然后随即打自己的嘴巴，否定先前的所说么？说佛法爱“无本义通义之分”，而又说“只有贪信之别”，这才是李鹤年先生的“自行制订”，而且是愚蠢的“制订”！

二

李鹤年先生在讨论佛法中的爱的问题所犯的错误，基本上在把佛教的爱的意义一问题，和佛教应否为了适应其他教义的爱的说法，而修饰自己的教义，以利弘法一问题，混在一起。按佛教的爱的意义一问题，纯粹是佛教义理内部的问题。关于这问题的解决，关键在本义与通义的分别一点。若在思想方法上解决了这点，这问题便很清楚了。这便是拙文《佛法中的爱的本义》和以上所讨论的。佛法的爱能否说为是无限的，和沈九成先生的几篇大函和答复李鹤年先生的文字，都是就这一问题而言。这问题本来不涉及外教的义理，更不必谈基督教的“博爱”观。老实说，基督教有博爱观，对佛教并无影响，佛教义理中的爱，虽然主要在染污边，但并不表示佛教中无博爱的意思。实际上，慈悲观便有博爱

的意思，它的襟怀，恐怕比博爱所表示的还要广大。关于这点，我们这里不讨论它。但有一点要注意的是，倘若我们就佛教的义理而谈爱的问题的话，则这爱必须贴紧佛教的本义而谈，它必须与佛经的文字相应。否则便不止不着边际，而且更不相干。基督教的爱是博爱，佛教的爱，其本义却是染着依生死本，这有何不妥？不同宗教，各有其独特的用语系统，基督教说博爱，佛教不说爱，却说慈悲，有何不可？对基督教来说，博爱是无限的，但在佛教看来，爱是染着依生死本，是要断的，慈悲才是无限的。何必要以佛教来适应基督教，跟它说“爱是无限”？染着依生死本与无限，其差别何止天壤！

客观上的、思想史上所表示的佛教的爱是如此，这是一个学理上的理解问题。倘若有人以为佛教对爱一词的用法有问题，以为它不当是染着依生死本，而应是博爱，则这是新的说法了，这种说法，佛教能否接受，自然是有待“商榷”的。倘若说这新的说法是佛教，则在“商榷”未有定论前，这充其量只能说是某人的佛教而已。而这实亦不必带着佛教的名义，干脆说是某人的说法便罢！

张澄基先生写《什么是佛法》一书，为适应宗教背景是基督教的美国听众的心情，而说“佛法的爱是无限的”，其用意自无可厚非，但就客观学理言，这种说法却不健全，会引起严重的误解。此中道理即在此。详情请参阅拙文《佛法中的爱的本义》。

故佛教的爱的意义是一问题，佛教应否为了适应其他教义的说法，而修改自己的说法，例如爱的说法，以利弘法，则完全是另一问题。这点是太明显了，稍肯用思想的人都能明白。

但李鹤年先生却偏偏连这点也看不清。他既不懂佛教的爱的本义与通义的分别，又把佛教的爱的意义，与佛教应否为了适应其他教义而修改自己的说法，以利弘法，把这两个问题，纠缠在一起。他的两篇大文：《商榷》与《答沈》，谈论的主要是后一问题。这问题与佛教的爱的意义，在义理上言，根本拉不上关系。故李鹤年先生所谈的，都成了废话。其他如以辞典《辞海》来解佛义，以儒家的说法来比附佛义，则更是以鹿为马，其荒谬处不值一驳了。

一言以蔽之，《内明》文章所讨论的问题的焦点，是“佛法中”的爱的问题，而李鹤年先生强调佛教的慈爱义，以为依据这慈爱，不妨说“佛法的爱是无限的”；但他说佛教的慈爱，却主要是根据《辞海》的释义、儒家的说法和基督教的说法，这真是我们广东人所谓“牛头不对马嘴”，难怪被人指为“拎错了称纽，捉错了用神”（沈九成先生语）了。此中详情，请参看李鹤年先生的《商榷》一文及沈九成先生的《答朱斐、李鹤年两先生》一文。

本来，“拎错称纽，捉错用神”，亦不必一定是大不了的事；人未必能时常保持思想上的清明。重要的是，若对自己的疏忽大意，能有一种警觉，而开启自新之门，便好了。但李鹤年先生显然还没有这个海量，知见障太重，还要顽执谬见到底。例如，他坚持引用世法辞典释义，并没有什么不当；因说法的人是在世间，听法的人亦是世人，佛法亦不离世法，故他所谈的世俗之爱，不能算是“拎错称纽，捉错用神”，云云。（见《答沈》文。笔者并未将原文照引，但其意思则是如此。）

这个糊涂，可越闹越大啦。说法的人在世间，听法的人是世人，佛法亦不离世法，这都不错；但以世法辞典释佛义，以世俗的爱来解释佛法的爱，却是大错！佛法固然不离世间法，这是大乘经论的共义，但佛法却不仅是世间法。倘若佛法便是世间法，则还标显个佛法作甚？涅槃即生死，并不是涅槃便是生死烦恼海，而成一个混沌；其意却是涅槃不离生死烦恼海，不应在空寂中证涅槃，而要在生死烦恼海中证，证得涅槃，更不应离生死烦恼海。佛法也是一样，它有出世间的一面，也有世间的一面；前者是从意义言，后是从修证言。佛法是出世间法，但不离世间法。否则便是虚悬，不能落实。但这并不表示佛法便是世间法。此中道理甚明，不多说。佛法既不便是世间法，则我们便不应以世间法来附会佛法，更不应以世俗辞典来释佛义，不应以世俗的爱来解释佛法的爱。这个道理显浅得很，恐怕小学生也明白。李鹤年先生“学佛十年”，到底学到哪里去了？

实际上，佛教是一个独特的宗教，它有自己的独特的义理形态，但这并不表示它脱离了世间法。它是感到世人的执着太多，业障太重，而要用正知正见，来开导世人，拆穿他们的迷梦。世人的爱见，便是一例。

他们只看到这爱的表面上的美好的一面，而不知它还是起于生命的根本的分别心识，不知这里面其实隐匿着一种如痴如狂的以执取为本的渴求，这是生命的盲目的冲动，这才是爱的本质，爱的本义。佛教参透了这点，确证这爱的生命的盲动，是染着因是生死本，因而提出断爱的说法，来对治世人的爱见。这种对爱的参透，断爱的说法，正是佛教的正知正见。对于这种正知正见，不从佛法的根本义理和它的思想的发展脉络方面来理解，而去求助于不相干的世俗辞典，拿它的意思来比附佛意，不正遮蔽以致误解了佛法的本意么？此中的毛病，恐怕还不止于是“拎错称纽，捉错用神”哩。这样来了解佛法，恐怕连李鹤年先生所亟亟要推许的张澄基先生也不能同意吧。

写到这里，自己也不禁为这种劣拙的妙论发笑起来，有关其他的谬论，如什么“韵义”，不想谈了。这里为娱乐计，聊录一些文字，与读者诸君轻松一下，看会否“笑掉大牙”如何？

沈九成先生在《答朱斐、李鹤年两先生》文中谓：

> 拙文大字标题：“与沈家桢、张澄基两位先生讨论佛法中‘爱’及‘邪正分别’问题”。所讨论的是佛法中的“爱”！你举的：“爱父母”、“爱国家”乃至“爱人者人恒爱之”等等，是世俗的爱，不在我们讨论范围，请再查看拙文，可有叫你不爱父母，不爱国家？……我说以慈悲两字取代“爱”字，是佛法中“爱”的本义，因为《什么是佛法》（按这是张澄基先生的著书），讲的是佛法，理应根据经典“正名”“正义”，以免纠缠而起误解。……这是前提性的问题，不搅清楚，谈下去无非你说你的，我说我的，大家乱说一通，于义无益。

按这种说法，表示思想方法的第一步，讨论时双方先要对准主题；例如讨论张三的鼻子，便要对准张三的鼻子来谈，这是不必争论的，否则大家便不必讨论了。至于张三的鼻子是高的抑是扁的，是好看抑是不好看，这则是内容问题，牵涉客观的标准与个人的观点，这是思想的第二步，是可以争论的。倘若双方约定讨论的是张三的鼻子，但你却对准

李四的鼻子来说话，所论的都是李四的鼻子，那便是不对主题；对于讨论来说，你所说有关李四的鼻子的一切，都是废话，这正成了“牛头不对马嘴”。上面引文所要表示的意思，正是第一步，即先要对准主题。若主题是佛法的爱，即便要对准“佛法”的爱来谈。这点是不起争论的；这个道理也浅易之极，不必起争论。所要争论的是“佛法”的爱是如何如何的这个“如何如何”！

但李鹤年先生在《答沈》文中却说：

> 但沈九成先生终于说，不谈。谓“搅不清楚，谈下去，无非你说你的，我说我的，大家乱说一通，于义无益”。试想连讨论佛法，研究教义，都认为无益，称大家乱说一通，而大家所讨论，正是有助于沈先生与张澄基先生，历时三年五个月八日，争论以慈悲二字代爱字之商榷，何又说为无益？

好玩啊！人家说大家讨论先要对准主题，否则是你说你的，我说我的，讨论便成没意思了。但李鹤年先生却是一片草木皆兵的心情，以为人家的一言一语，都是针对他的论点而发哩，以为人家是拒绝讨论佛法，否定讨论佛法，以之为无益哩。

沈九成先生的意思，恐怕具有正常神经的人都能明白吧。

李鹤年先生连这样的白话文字也看不懂，又不懂讨论的规矩，还谈什么佛法！

三

本文本来可以到此为止，但有一点还是非谈不可，这便是李鹤年先生所谓佛陀“造爱”的问题。因为这不单是学理上的、知识上的理解问题，还牵涉到个人（特别是作为佛教徒的）宗教道德和佛陀以至整个佛法的尊严问题。若这个问题解决不了，佛陀与佛经都要蒙受羞辱。

让我在这里先把这个公案简要地从头描述一下。

按李鹤年先生在其《商榷》一文中说：

> 如果说贪爱，世尊释迦牟尼佛，一代律宗大师叔同弘一，

拙与沈张诸先生都也曾“造爱”，这是属于贪爱。

“造爱”是什么字眼？用这种字眼来写文章，来谈论宗教（佛教）的问题，发表在以弘扬佛教标榜的杂志（按即《菩提树》）中，这表示一种什么心理？但最严重的莫如把这种字眼扯到佛陀身上！作为一个佛教徒，此中的罪过当如何形容呢？沈九成先生即在《答朱斐、李鹤年两先生》一文中，痛斥作者对佛陀的不敬，谓为“起恶意于如来所”；并要求作者“长跪佛前”，“发心忏悔”，撤销这篇鄙陋的文字。

但李鹤年先生在《答沈》文中，否认上述的指责，表示所谓“造爱”，并非指世尊成佛以后的事，乃系指其成佛前过去世的事。李先生并引《十二游经》为证，谓该经“并不是说悉达多太子有三夫人，系说佛有三夫人”。“经典都如此行文”，他“依经依典行文而说佛也曾造过爱其妻子之染爱”，“直心是道场”，“存心耿直，如实而说”，云云。

这个公案到此为止。

对于这个公案，笔者有如下反应：

（一）从历史来说，佛陀二十九岁出家，六年后成道，出家前过的是家庭伦理生活，娶妻生子。这是事实。对于这事实，作为佛教徒，应该如何描述呢？笔者以为，佛陀虽是一教的祖师，我们对这事实并无隐匿的必要。但佛陀既是祖师，则我们论述有关他的事迹时，应本着一种崇敬的心情。本着这种心情，平实地描述这事实即可。例如，过家庭伦理生活，过夫妻生活。这都是中性的，没有颜色的描述语。“造爱”云云，实在是太过分，太不像话了。这种字眼的意思，其重点实已不在过家庭伦理生活或过夫妻生活一面了；而后者与“造爱”的所指，也不大拉得上必然的关系。难道过家庭伦理生活，过夫妻生活，一定要造爱么？一定要以造爱为主么？老夫老妻造什么爱？但他们不可以过家庭伦理生活，过夫妻生活么？

开门见山说了吧，说“造爱”云云，实表示说者自己心思上的淫邪，行为上的猥亵！佛陀具有崇高的人格与庄严的德性，对佛弟子来说，他是神圣的，清净的。把佛陀与这些丑恶污秽的字眼扯在一起，这不是亵

渎是什么？这不是辱佛是什么？

我愿意再说一次，作为佛教徒，污辱佛陀，既污辱佛法，也污辱了自己！

但李先生竟不以这是“猥亵不敬”，他的福慧何其浅薄！他对所谓“妻子之爱”的了解，也竟只留意软性的事，表露出自己一片淫荡心思。他说：“爱其妻子者，例如画眉、眉语、软语、温语、窥妆、解带、灯下细语、相偎红栏、‘携手过廊西，正是更阑人静’，这都是妻子之爱。”（见《答沈》文）

好香艳啊！李先生何不转行写艳情小说，以发挥自己的长处？学佛云云，可以休了。（按李先生自谓“执律师业十二年，办报十年，如今学佛亦十年”——见《答沈》文。但学佛竟沦于辱佛，不学也罢。）

（二）李先生不以“造爱”事为辱佛，但他所引的经典上的根据，却是错的，那真是他自己的“自行制订”！他在《答沈》文中说：“拙试指出《十二游经》载‘佛有三夫人，第一夫人瞿夷，第二夫人耶输陀罗，第三夫人鹿野’。”他谓这是见《实用佛学辞典》而得。他继续洋洋自得地说：“经典都如此行文，说佛有夫人……拙依经依典行文而说佛也曾造过爱其妻子之染爱，究竟有何猥亵？”但我要问：《十二游经》何曾这样说呢？

按《佛说十二游经》（东晋西域沙门迦留陀伽译）载有关佛陀在出家前的家庭生活如下：

“瞿夷者是太子第一夫人，其父名水光长者。太子第二夫人生罗云者名耶惟檀，其父名移施长者。笫三夫人名鹿野，其父名释长者。以有三妇故，太子父王为立三时殿；殿有二万婇女，三殿凡有六万婇女。以太子当作遮迦越王故，置有六万婇女。”（《大正藏》第四册页一四六——一四七）全段并无“佛有三夫人”的字眼，而却都说太子，经典哪里是“如此行文”？李先生，你是怎么搅的？你学佛原来只根据佛学辞典么？只是道听途说么？你不把原来的经典拿来对照一下么？

原来李鹤年先生的学佛，只是翻翻辞典而已，真令人无话可说。即使是翻辞典吧，李先生的手法又何其拙劣！按《实用佛学辞典》“罗睺

罗生母异说”条中作：“（杂语）据《十二游经》，则佛有三夫人。第一瞿夷，第二耶输陀罗，第三鹿野……”但李先生却抄成：《十二游经》载佛有三夫人。对于所谓“佛有夫人”事，《实用佛学辞典》用“据——则”的语法轻轻带过，自然是疏忽，而有诬经之嫌。但李鹤年先生这么一抄，则的的确确成了诬经了。

李鹤年先生的那些依于这个错误的根据而发的滔滔论调，自然都成了废话。

佛陀是圣，“有夫人”是凡。说“佛有三夫人”，不啻圣凡不分。这种错误，常人都不会犯。恐怕只有李鹤年先生才会犯上吧。在佛陀出家前的家庭生活方面，外国学者的描述，便谨慎得很。现谨译举其中一二看看：

中村元监修之《新佛教辞典》（诚信书房，一九七六年第十一次印刷）“罗睺罗”条作：

“罗睺罗，Rāhula 之音译。出家前之释尊与耶输陀罗（Yaśodharā）之子。释尊成道后归乡，使罗睺罗皈依他而出家，二十岁接受具足戒。”

又同书“耶输陀罗”条作：

“耶输陀罗，梵语 Yaśodharā 之音译。可里（Koli）族王之女，释迦出家前之正妃，生罗睺罗（Rāhula）。”

老实说，像《实用佛学辞典》这样的资料，从现代学术的标准来看，早已是不及格的了。用语古旧，义理上的解释不清晰，也没有语言学上的交代。但李鹤年先生却抱着它来“学佛”，抄引又有错漏，这样，不生谬误才怪哩。

（三）这个“造爱”的公案，我想可以结束了。李鹤年先生，你心思淫邪，说佛“造爱”，亵渎先圣，借以哗众取宠，这是辱佛在先；你又狡猾诡辩，捏造经文，妄说《十二游经》载“佛有夫人”，混淆佛陀的圣与夫人的凡，再度诋毁佛陀，这是诬经在后。辱佛诬经，这是什么罪过，你身为佛教徒，请说吧！

你辱佛诬经，还自炫是“直心是道场”，“存心耿直，如实而说”，你想欺尽天下人么？

（四）对于这种辱佛诬经的事，佛教界应该有人出来清理一下了；特别是出家的僧团长者，更不能缄默下去了。我国佛教，在历史上曾有过一段辉煌时代，但到了近代、现代，则没落得太不成样子了。本来，佛教经藏中的义理，其博大与深远，浩如烟海，但它的为人所误解之处，恐怕也如恒河沙数吧。误解佛教义理，本来已很不好，应该勉力纠正。现在竟有人污辱到佛祖头上来了，也肆意诬改佛经了，而且狂妄地说："先以欲勾引，然后引入佛智"啊，"直心是道场"啊，"佛法不离世间法"啊！（见《商榷》与《答沈》两文）这种荒唐的行为，佛法能容忍么？

我愿意在这里强调一点：这实是佛教界的污点、耻辱。不彻底清除这种辱佛诬经的谬论，佛教教义如何发扬？

最后，关于爱的问题，我想再提几点作结：

（一）就佛教经论所载，佛教的爱有两面相反的意思，其一是染污边，其一则是无染污。

（二）这两面意思的表示，非常明显。即使是同一个作者在同一论典中，亦有用同一的"爱"字，来表示这两面意思的。

（三）对于这两个相反的意思，必须小心加以区别，特别是当在同一作品中出现时。若不加区别，佛教典籍便变成互相矛盾了。

（四）区别的方法，就思想方法与思想史的事实来说，是本义与通义的分别。本义表示自己系统中的独特的义理，通义则是通行的一般义理。

（五）就佛教的爱的这两个意思来说，无染污是通义。这个义理不止通于在印度与佛教同时期的其他各个学派，且亦通于在中国与佛教同时发展的学派；甚至通于一般人对这个词语的想法和用法。它是通义，即不能是本义。

（六）爱的染污义，不通于流行的想法中，它是佛教中特重的义理，原始佛教且将之提炼成一个观念，作为染着依生死本，是非要断掉不可的。故染污的爱是佛教的爱的本义。

（七）从语意学言，通义的意思，作为一种德性，浮泛不切，不能成为一个哲学的观念。本义的意思则非常确定，是哲学上的一个观念。

（八）就佛教特别是原始佛教的根本义理言，本义的爱，作为生命

的盲动的渴爱，与佛陀的四谛思想与十二因缘的说法最能相应。这是我们肯定染污的爱是佛教的爱的本义的基础。

（九）附带一说。李鹤年先生所据以说“爱是慈悲”的《大乘义章》，对爱的看法，亦表示出这两面的意思。作者慧远一方面说“贪染名爱，贪物之意，染着之意”；一方面又说“爱怜名慈，恻怆曰悲”。（姑据李先生的《商榷》文所引，希望这次他没有抄引错误。）对于爱的这两个意思，必须区别处理，否则便使慧远自打嘴巴了。很明显，前者是本义，后者是通义。实际上，从此中对“爱”一词的用法，便显出本义与通义之别了。说“贪染名爱”，即是在解释“爱”，把爱当作一个观念来处理；“爱怜名慈”，则目的在解释慈，爱只是拿来助解，此中慈是观念，爱不是观念。从哲学理论言，在佛教中，本义的爱有其独特的义理，慈悲也有其独特的义理，这两个义理，涵义互相对反，但在观念的层面上却是相同，两者自身都能成一格局。通义的爱则表示一种德性，自身不能成一格局。

（三）赖皮格局

《菩提树》杂志三一五期刊有一篇题为“佛法中‘爱’及‘邪正分别’问题辩论的总结”的文章，作者“归耕庐”。这是一篇荒谬绝伦的文字，措词尖酸刻薄，毫无佛教文字气息，完全是一派赖皮格局。

赖皮即是无赖。道理说不过了，一肚子怨气发泄不出来，便现出赖皮原形，装疯卖傻，乱叫乱嚷，只求发泄，蛮不讲理，犹如泼妇骂街，无羞无惭，文格卑下，至此极矣！

归君文题为“佛法中‘爱’及“邪正分别’问题辩论的总结”，自动出来作“总结”，口气似乎不小！但文中却说：“真理往往不是一个短时候就能考验出来，是非正邪的结论还早着啦。”岂不是自相矛盾？自打嘴巴么？颠三倒四，自己推翻了自己的论题，总结云云，可以休矣！

归君又谓：“问题的实质不在于爱与正邪问题的见解对与错，而在于佛法的大用处是否放在适当的场合，即所谓对机问题。”这又奇了，倘若爱与正邪问题搅不清楚，胡乱说法，怎会有“佛法的大用”呢？又

怎能对机呢？弘扬佛法，可以善恶不分，是非不明么？

归君对张澄基先生的《什么是佛法》一书，佩服得五体投地，此自是个人的意愿问题。但归君说："接触过许多佛教的年轻朋友，他们都以此书推荐。乃知佛法大用已在其中，错与对只是枝末问题。"这就使人大惑不解了。这是什么推理？佛法大用能与是非对错问题分开么？很多人都赞赏一本书，即表示对这本书所谈的问题，可以不管对与错么？很多人对人民神庙教的詹锺士赞服不已，即表示詹锺士的教法"大用已在其中"么？结果是九百个无辜的人送了命！（这里自然无意以《什么是佛法》一书比附人民神庙教，只是要在思路上显出归君的荒谬怪诞而已。）

归君又说："放眼世界，想到弘法利生的大问题，这种书本知识学问算得了什么？分别性智慧的差异算得了什么？"这又得请教了："爱"的问题，邪正分别的问题，只是书本的知识学问么？是非不分邪正不明，弘个什么法，利个什么生？

不涉经藏，不讲是非，不别邪正，而只把"弘法利生"挂在口头，耍无赖，挂羊头卖狗肉的把戏，能骗尽天下人么？

我现在要说的是，李鹤年先生辱佛诬经，归耕庐君又出来耍无赖，穿了佛教外衣，口口声声赞扬"爱心"，标榜弘扬佛法的《菩提树》，看来已变成群魔乱舞的舞台！这些背经叛道的谬论邪说，不能不说是由《什么是佛法》而引起。该书作者张澄基先生，似乎不应再缄默下去了。张先生是前辈学者，在日本及欧美佛学界，都有名声，其学问与人格，都足为后辈景仰。有大作弘法，自是大功德。但书中所述，未必全无缺失，此亦是学术界常见的现象。现在有人指出大著中某些论点的错误，便应认真检讨一下。若认为可以接受，便应加以修改，虚心予以接纳，不然，也得清楚作出交代，学者风度便当如此。若始终缄口不言，让一些不学无术和别具用心的人出来辱佛、诬经、耍无赖，闹得佛教界乌烟瘴气，当非张先生所愿的吧？

解铃还须系铃人。最有资格和最适当出来对这次辩论作"总结"的，是张澄基先生。

（四）通义的“爱”不是哲学观念

关于佛法与爱的问题，张澄基先生终于表示了自己的意见。他还是坚持自己书中的说法，认为说“佛法的爱是无限的”，并无不妥。关于这点，我们无话可说。不过，从他那篇《关于佛法与爱的问题》（《内明》八九期）的大文看来，他对佛法与哲学的理解，不免令人失望；而他对有关这个问题的长期的讨论，特别是别人的反对的论点，更未有足够的留意。

沈九成先生一直都反对说“佛法的爱是无限”，因为这会引生误解，易使人把佛教与基督教的基本教义混同。他并未有“佛法不讲爱”的意思。我自己也写过几篇文字，主要是运用哲学史上“通义”与“本义”的思想方法，来确定佛法中“爱”的界限：通义的爱是一种德性，不必断；本义的爱则是染着依生死本，是要断的；我们理解佛法的爱，应就本义方面来理解。此中，我也没有说佛法不讲爱。另外，其他反对张先生说法的四众大德的文字，也没有佛法不讲爱（德性的爱）的意思，但张先生却一律作“反对的人认为这样说（按即‘佛法的爱是无限的’）不妥当，因为他们认为佛法是不讲爱的，是要断爱的，一切提倡爱的说法都是与佛法相违的”，这表示张先生实在未有对反对的意见仔细地了解过，未有正视反对的意见，这不是讨论应有的态度。

其实张先生对“爱”也有区分：广义的爱与狭义的爱，他文中表示“佛法的爱是无限的”这句话所指的“爱”是广义的爱，“爱”不是只指狭义的欲爱；他又表示“广义的爱”不可废弃。广义的爱，其实即相当于我所谓的作为德性的爱；不过，以德性的爱为广义，而以欲爱为狭义，这样地理解爱，在思想方法来说，并不正确，自亦不能层次分明地把爱的涵义全面展露出来。因广义狭义云云，只表示量的区分，只有逻辑上的“外延的分别”的意义，业未涉及本质上的不同。而德性的爱与欲爱，却不是在量上有差异，其差异却是在本质方面哩。德性的爱是无染污的，欲爱的爱却是染污的，二者在本质上截然不同；本质上的不同，即不能以只有“量的分别”的广义狭义的方式来识别开。故我不用广义狭义，而用通义本义的方式来识别。我的区分是，包括欲爱在内的染污的爱是

佛法的本义，德性的爱则是佛法的通义，我们理解佛法的爱，当就本义来理解，关于这点，我在拙文《佛法中的爱的本义》（八〇期）中已有很清楚的论述。

张先生表示，他将在日常谈话中，和佛学译作中，继续使用“爱”字，而这爱又正相当于英文中的“love”，而这“love”又含义极广，十分难以捉摸及确定，这便令人难以信服了。佛法的爱既有“广狭”两面，要理解它，已经够麻烦了，而又用“十分难以捉摸及确定”的“love”去诠译，是不是麻烦上再加麻烦，越发使人摸不着头脑？对于这点，我只有感觉惋惜而已。

另外，张先生文中还谈到其他问题，例如，他对“爱”下了一个广泛的定义：“爱是一种吸引的力量之表现”，及对治贪爱与断舍贪爱等等问题，也难以令人同意，关于这些点，请参阅沈九成先生的《爱是有情众生皆具的情识》（《内明》八九期）一文，这里不多讨论了。

这里我们主要讨论作为德性的通义的爱是否一哲学的观念一问题。按张先生在他的大文中提到我的一个看法，并表示不能同意。我的看法是这样表示的：“从语意学言，通义的意思，作为一种德性，浮泛不切，不能成为一个哲学的观念。本义的意思则非常确定，是哲学上的一个观念。”按这几句说话出自拙文《辱佛与诬经》的结语（《内明》八五期），其具体意思，又表示于拙文《佛法中的爱的本义》中。我的整个意思是这样的：

德性的爱，在佛教中，只是一种想法，一种应有的人生态度而已；它的意义业不确定，在思想上并未被提炼成一个观念。而且这个德性，也不限于佛教，它是共通于佛教以外的其他思想学派中的，儒家道家不会反对它，基督教也不会反对它；甚至一个有正常理性的人，也知道这种德性，强调人应爱人类，爱国家，爱亲人等等。但作为染着因生死本的爱的情况则不同。它在原始佛教及大乘佛教中，有其确定的意义；它作为那盲目的蠢动的妄情妄识的具体表现，在解脱哲学中被看成是被对治被转舍的对象，这即被提炼成属于染污边的一个观念。（《佛法中的爱的本义》）

这里所谓观念，自然是指哲学的观念（philosophical idea），而不是指一般泛说的观念（idea），后者只是一种想法，一种提义而已，如一般人所说“我有一种想法……”（I have an idea……）然。哲学的观念则不同，不管它的性质如何（或善或恶，或净或染），它的意思必须明确，而表示一思想的深度。哲学毕竟不是一门浮泛的学问，它要有严格的思考为基础，它的观念必须要有一确定的意义范围，在思想上要层次分明，表现理路。通常一个原始的民族，对于一己以至于天地万物，总有一些想法，以表示对这方面的认识，但鲜能构成一套哲学；那是由于人早期智慧尚未开发，未能表现理性的思考，因而缺乏具有明确意义的观念之故。这些是要到稍后期才发展的。通常的人都有爱心（表现爱的德性的心念），这无可否认，但鲜有对“爱”有明确的意识，鲜能在思想的层次上，对它予以规定；这即无“爱”的哲学。“爱”在他们的脑海中，业未构成一个哲学的观念。

佛教的爱，就作为通义的德性方面看，严格地言，不能算是一哲学的观念；倘若我们说这是哲学的观念，则我们当不能否认，几乎人人都有哲学的观念了。这是不符合事实的；除非我们把“哲学”的涵义泛滥开来，将之通俗化成人一般的感想、想法、意念、兴味一类。这自然是不可能的；因为若是这样，哲学便不再是哲学，其内涵将被分解到文学、心理学、信仰以至一般的俗见方面去了。

当然，我们说佛教的通义的德性的“爱”不是哲学的观念，也不表示佛教哲学中无这种内涵。实际上，佛教的“慈悲”（慈 maitreya 悲 karuṇā），便有这种内涵，而且更越过德性的“爱”，升华为天地宇宙情怀的高一层的意义。作为一种德性的爱是有对待相的，是有限的；慈悲是大慈大悲，是无对待相的超越的情怀，是无限的。佛陀对待众生的慈悲，何尝有彼此、亲疏、厚薄的分别呢？故说“佛法的爱是无限”，实不应理，要说，便应说：“佛法的慈悲是无限”。

张先生不同意我的看法，那是由于他对哲学观念有另外的理解。他说：“难以肯定的观念每每才是最要紧的哲学和宗教观念。例如业力（karma）不能不说是一个佛教的观念，但它却是一个极具复杂性和泛指性的观念。

同样的，现在一般人所说的‘爱’也是一个极复杂、极泛指，但又极具普遍性的重要观念。”(《关于佛法与爱的问题》)这种理解哲学观念的方式，难以使人接受。据我的了解，观念之是否具有哲学性，应决定于它的意义范围是否确定，我们对它是否有清楚的意识，能否表示层次分明的思考，以至于能否表现人的深邃的智慧与敏锐的洞识能力。佛教的通义的“爱”，作为一般的德性的“爱”，皆无与于以上的几点：它的意义浮泛不切，漫无限制，“难以肯定”，谈不上思想的深度。说到深邃的智慧与敏锐的洞识，它更是距离得远了。张先生说“爱”极复杂，极泛指，极具普遍性，我们又何尝不可以将这些意思都综合起来，而说是“一团混沌，说不出来”？这哪里是哲学？从思想史的角度来看，很多原始民族，脑海里便充塞着那些“极复杂，极泛指，极具普遍性”的暧昧东西，这都是人的思想在萌芽时期的表现，充其量只是一些想法而已，怎能算得是要紧的哲学观念？

据我的了解，在佛教的思想体系中，有很多具有深刻哲学意义的观念。其中尤以表示人生与宇宙的负面方面的居多，例如“业”（参看附记）、“缘起”（pratītya-samutpāda）、“轮回”（saṃsāra）、“爱”（tṛṣṇā 作为染着依生死本的爱，佛法说爱的本义），儒家的“人欲”与基督教的“原罪”也是。这些观念，都表示人对世界的苦痛与人生的艰难的敏锐而深切的省察。释迦的“慈悲”，在思想的层次上，则相当于孔子的“仁”与耶稣的“爱”（不是佛教的通义的德性的爱），都表示伟大人格的绝对的广大怀抱。而佛教的“涅槃”（nirvāṇa），则又与庄子的“逍遥”、宋明儒的“理”，在境界上同其高度，而且都不只是哲学观念，更是理念，因它们都表示人生实践的最高理想。以上所举的这些观念，其意义及其意义层面，都非常确定，绝不是“难以肯定”的。

倘若我们拿这些观念与通义的“爱”比较，便可以很清楚看到两方面的分别了。最后请让我提出如下的疑问作结：倘若真如张先生所想的那样，难以肯定的观念才是最要紧的哲学和宗教观念的话，则哲学与宗教的内涵，势必要无穷扩散，以至于全部瓦解而后止。因哲学与宗教的支柱，是人的理性的自觉，这是要有明确的方向的，非肯定不可的。“难

以肯定”的东西，恐怕不能建立哲学与宗教，而只造成烟幕，导人入反方面的迷信中吧。

附记：张先生以为，业力是一个佛教的观念，且是极具复杂性和泛指性的观念，这即显示出难以肯定的观念每每才是最要紧的哲学和宗教观念。在他的大著《佛学今诠》第二章论业力部分，张先生以六个意思来说业力思想，以显示它的极端复杂性和含混性；这六个意思或角度是：业力是一种力量，业力是一种神秘，业力意味着命运，业力是一种关系，业力为道德公正律，业力是形成人之气质及品格的一种培养力量。（《佛学今诠》上册，页七四，一九七三年十月《慧炬文库》初版）

对于这个问题，我的浅见是，表面看来，业确是一个含有极为丰富内涵的观念。它且不限于佛教，而通于早期的印度思想，例如吠陀与《奥义书》中。它的发展，实在有一个思想史的过程。印度早期的业思想，与它的原文 karman 的意思直接相涉，这即是行为。其后这个意思与因果的观念结合起来，而成为一种在生命中不断默默运作的潜在力量，这种力量是现实的行为的潜在的累积，由前时存留至现今，而将持续于未来，在生活上的各面，产生巨大的影响。此中实有一主导的信念，便是任何行为必有果报。这个信念，也成为轮回思想的支柱。

这种业的观念，在印度初期民间，十分流行。单就它在思想上的成熟程度看，恐怕还不够称为极为重要的哲学观念。但其后这个观念对印度各学派的思想，有重大的影响；这些学派，如耆那、佛教、胜论、吠檀多等，把这个观念与自家的独特思想结合起来，各自发展自身对业的说法，这便显出较浓重的哲学意味来，“业”因此而成为各学派自身的哲学观念，但相互间的说法，以至于所表示的哲学性，却是不同。举例来说，耆那哲学的业观与佛教哲学的业观，便很有歧异。二者虽都强调善业乐果，恶业苦果；但对业之为善为恶的决定，却是截然不同。耆那教的看法完全是外在的，它只机械地刻板地看业的本身，而不看造业者的心理，因而强调将来的果亦纯由外在的行为来决定。佛教则强调造业者心理或动机上的善或恶，以之来规定将来的果的乐或苦。这两个业观

的意义都非常清楚，比较起来，我们又更能看出，就思想与智态来说，佛教的业观，远较耆那教的为有深度；它不是看事物的表面，而却是看事物的本质。若就前者言，作为“行为”的业，就行为自身看，是中性的，严格言，没有道德责任可言，我们找不到对行为的负责者。只有意念，或心的动机，才是道德责任的承担者，它是造业者，是行为的本质。当我们谈到解脱论时，佛教的业观，能解答自由意志的种种问题；耆那教的业观，在自由意志的问题方面，必陷入重重矛盾中。此点暂置不论。我们在这里要表示的意思是，“业”一观念，在耆那教中，由于显不出思想与智慧的深度，故不能算是一重要的哲学观念；在佛教，则很能表现思想与智慧的深度，故是一重要的哲学观念。

关于张先生对业及有关问题的说法，我的总的看法是，佛教承受了远古印度的业观念，这个观念，表面似乎是“极具复杂性和泛指性”——甚至超过张先生所举的意思哩，如在胜论学派中，它被视为六个范畴中的一个，特指运动，其详可参阅该学派的六句义（ṣaṭpadārtha）的说法——但它的中心要旨，却还是不难确定的，这即是上面所说的“行为与因果观念结合起来的果报”。而且，佛教并未有在丰富的内涵的横的方面停顿下来，它却是在纵的方面继续发掘，把这个观念提升起来，赋与本质的心理意义。在这方面，佛教的意思和意向都很清楚，不能视为“难以肯定”。

附注

注一：关于佛教“断爱”或“断爱结”的说法，可参看《内明》七十八期沈九成先生在其函件中所引的经文资料，主要是《杂阿含经》方面的；此中不重复。实际说来，这种表示，在佛教经典中多得很，而且特别强调。《阿含经》中的十二因缘的说法，即是一显例。此中原因是，佛教不单是哲学思想，而且是宗教；它的宗教理想在解脱。只谈哲学思想而不涉解脱，则前者势

必成为空话。解脱要靠工夫实践，而“断爱”正是一种明确而易于把握实行的工夫。

注二：此中举一个有趣的实例便很明白了。如某甲的面貌，除有三个鼻孔外，其余皆与常人无异。当我们描述某甲的面貌时，必须要就他的鼻孔来说，才能得其面貌的特征。若舍鼻孔而述其他器官，如有两只眼睛，两个耳朵，一个嘴巴等等，不管如何详尽，都不能得其面貌的特征。此理甚明。三个鼻孔是他的面貌的本义，其他都是通义。

十三、印度佛教哲学名相选释

印度佛学文献读书笔记

我在拙著《佛学研究方法论》一书中，曾提到现代佛学研究的理想方法，是文献学与哲学双轨并进。在文献学方面，特别要照顾到梵文、巴利文原典的研究；这是由于，这两种语文是印度佛学的原典语文，而佛教的根源在印度。在哲学方面，我们应以现代的哲学辞汇，去诠释古人的义理，使之能具有现代意义。

这篇选释，是我在阅读印度佛学文献中的读书笔记。所选的名相，以具有哲学涵义者为主；此中的范围，及于原始佛教、有部、般若、中观、唯识诸系，而以唯识为主。唯识的义理，较为有迹可寻，较可循序渐进；其名相也特多。

诠释的方法，基本上着重梵文文献学与哲学方面。关于第一方面，要多交代几句。我所阅读的文献，不是梵文原典，而是汉译；不过，在解释有关名相方面，我尽量照顾到该名相的相应梵文的称呼，追溯其原初的涵义。这样做，对于清理某些重要名相的本来意思，使之与后来的人的解释分开，很有帮助。此中的例子很多，包括空、涅槃诸项。

这是一个初步的尝试。对那些拟通过名相来了解佛教义理的人，或许有些用。文中的梵、巴、藏分别指梵文、巴利文、藏文。大正则指《大正新修大藏经》。

【一画】一字不说　一佛乘　一时　一阐提

【二画】十八空　了别

【三画】三世实有，法体恒有　三法印　三性　三界　三摩地　大圆镜智　久远实成

【四画】五位七十五法　五位百法　五求门破　心不相应行法　化城喻

【五画】四句推检　四圣谛　四缘　世间相常住　世谛体　末那识　功能

【六画】自性清净　自性清净心　有为　色　色即是空，空即是色　名句文　如来　安立谛　行

【七画】我

【八画】空　空空　阿　阿字　阿字观　阿吽　阿摩罗识　阿耨多罗三藐三菩提　阿赖耶识　法　法住

【九画】苦　客尘

【十画】真如熏习　真空　宴坐　根

【十一画】授记　唯识　执受　异法门

【十二画】无我　涅槃

【十三画】业　爱　慈悲　极微

【十四画】实相　实相义　种子　种子六义　熏习

【十六画】缘起

【十九画】识　识转变

（笔画数按繁体字计算）

一画

【一字不说】　佛的觉悟，是绝对的境界，不能以文字言句来说明。佛虽教化四十九年，开显八万四千法门，但对他自己所体得的境界，却是无法以语言文字来显示，此即一字不说。此是就佛法的究极言。这种说法，原先由《楞伽经》提出。四卷《楞伽经》卷三："我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃，于其中间，乃至不说一字。"（大正一六・四九八下），按这里所谓"一字不说"，并非就事实而言，而纯是就绝对境界的超越言说言。佛固天天说法也。

【一佛乘】 唯一成佛的教法。佛法所表示者，是唯一的最高的真理，依这教法而行，便能成佛，臻于唯一的最高的真理。在现实上，众生的能力与根机不同，因而有三乘以配应之，表示导致众生成佛的三种修行法，但这些最后都归于一乘的真理，都是导入这一佛乘的方便。《法华经》方便品："无数诸法门，其实为一乘……为诸众生类，分别说三乘。"（大正九·九中—下）梵语原典，原初以 eka-yāna（一乘）表示此意，其后又作 buddha-yāna（佛乘）及 eka-buddha-yāna（一佛乘）。又就文字而言，一或 eka 皆是作数目看，但就理论言，则不能是数目，而是唯一、绝对之意。

【一时】 通常是一时间意义的词语，用法却有多个微细的分别。（1）某一时期，某一时间。这是最常见的用法；在经典的开始，常用之来表示说经的时间，但并未具体地表示究竟是哪一个时期。如佛经中便常以"如是我闻，一时佛……"的方式开始。巴 ekaṃ samayaṃ; 梵 ekaṃ samayaṃ, ekasmin samaye; 藏 dus gcig na 。（2）同一时刻。《中论》卷二："云何于一处，一时有三相。"（大正三〇·九上）梵 ekatra, yugapad, eka-kāla, yugapat-kāla。（3）一次，暂时的，一时的。（4）同时代的，当时的。（5）在密教，这表示能所一体的绝对时刻。

【一阐提】 梵语 icchantika 的音译，汉译作断善根、信不具足。指断绝了善根，无法得救的众生，不能成佛的众生。不管怎样修行，都不能得到真正的绝对的觉悟。就通俗的语源解释来说，通是指充塞着欲望的人（icchan）；在印度思想指快乐主义者和现世主义者，在佛教，则指不信佛教正法，没有祈求觉悟的心愿，缺乏成佛的条件的人。这些人只希求世俗的快乐，蔑视佛教教义。法相唯识宗有种姓说，认许这种众生的存在；天台、华严则反对这种说法，认为一切众生都能成佛，就本质来说，无所谓一阐提。

二画

【十八空】 十八种空的义理。其名目初见于《大般若经》，其后《大智度论》发挥之。此十八种空义为：（1）内空；即内法空，内法为内六入，即眼、耳、鼻、舌、身、意。此是认识器官空无自性。（2）外

空；即外法空，外法为外六入，即色、声、香、味、触、法。此是认识对象空无自性。（3）内外空；内法与外法合起来空无自性。（4）空空；破除种种法执，而知为空，对此“空”亦不能执着；如对此“空”起执，则要“空”空。这是空却对“空”概念的执着。（5）大空；这是对空间的自性的否定。（6）第一义空；这是空却对作为第一义的诸法实相的执着。（7）有为空；种种有为的因缘和合法都是空无自性。（8）无为空；无为即是第一义，即是最高真理。破除对最高真理的执着，即无为空。（9）毕竟空；毕竟即是空理；破除对空理的执着，即毕竟空。（10）无始空；这是空却对时间的执着。无始是就缘起法的一系列条件无有定始可说，是即为无始。但亦不应执着于无始，以为实有一个无始。为了破除这执着，故说无始亦空。无始亦空并不表示有始。这只表示始与无始皆不可说。（11）散空；诸法都是因缘条件和合而成，条件离去，则空无所有。（12）性空；诸法为因缘和合，其本性是空。（13）自相空；自相即是本性，诸法本性为空。（14）一切法空。（15）不可得空；诸法由因缘和合而成，因缘都是外在的条件，毕竟不可得，故为空。（16）无法空；诸法终归灭无，故为空。（17）有法空；诸法为因缘和合，故为有法，这有法究竟亦会灭无，故为空。（18）无法有法空。参看《大智度论》卷三一（大正二五・二八五中以下）。

按此十八空之义理，实是要透过三重转进的方式，以显出最高真实。第一重分 a、b 两级。a 级是就诸法因缘和合故无自性说空，这是实法空，是就实在的法而言空。此包括：内空、外空、内外空、有为空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。计十二种空。b 级的空是分位假法，是不相应行法，此是就内心执形式的有而说空，是虚法空。此包括大空与无始空二种。第二重是就对实相起念生著而言空，包括第一义空与无为空二种。第三重则就以上两重之空而再空，此是对“空之执着”之空。以下更可有无穷转进，如空空空，空空空空，……其止处则是心灵不起任何执着，住于“无住”之境。此中的密境是，心灵需在无穷的超越的历程中，以显现其自己。这包括空空与毕竟空二种。

【了别】 判断，分别。运用概念以作分别。识的行相或作用。这

种了别，依佛教，常与执取相俱。如在唯识学派，识变现为相分与见分，即以见分的身分了别相分，执取之为有自性。相分本来是变现而成的，固无独立的自性；故了别其实是虚妄分别，是染污，应被转舍的。故了别除是认识论意义外，也有很浓厚的心理学意义。梵 prativijñapti。

三画

【三世实有，法体恒有】　说一切有部的根本教义。依这教义，一切存在可还原成若干种只持有一个法体与一种机能的究极要素，这究极要素是永恒的法体（梵 svabhāva），横亘于三世，恒常存在。这些要素在三世中并无差别，只有作用的起与不起的不同：已起作用的是过去法，正在起作用的是现在法，将起作用的是未来法。这种三世实有说的论证是，倘若过去与未来的对象非实在，则我人对过去与未来的东西的认识，便变成没有对象了。但没有对象的认识是不可能的。故我人可思考过去与未来的东西，即表示这些东西是实在的。此中的假定是，认识不能以非存在的东西为对象，倘若有认识，其对象常是实在的。

【三法印】　原始佛教以至佛教一般的基本义理；表示三条真理，足供以生命来体会，来印证。这即是：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。行是意念；法是存在。诸行无常是众生意念无定止，一意念得到满足，马上又会生起另外的意念，永无满足之时。诸法无我是种种存在、现象，都无独立的自性，都是因缘和合而生起。涅槃寂静则是要证取的寂静境界。诸行无常、诸法无我两法印是就现象、现实层面言；涅槃寂静一法印则是佛教的理想，最后归宿。

按在巴利语经典中，并无三法印的说法；在汉译佛典中，则总括地作“一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭”（《杂阿含经》卷一〇，大正二·六六中、下）。

【三性】　（1）唯识说所说的诸法的三种存在形态或层次；又称三自性。这三者是：遍计所执性（梵 parikalpita-svabhāva）、依他起性（paratantra-svabhāva）、圆成实性（pariniṣpanna-svabhāva）。遍计所执性是对种种由因缘生起的东西、本无实体的东西，起周遍计度，执取

之，以为有实体在。《成唯识论》卷八："周遍计度，故名遍计。……能遍计虚妄分别，即由彼彼虚妄分别，遍计种种所遍计物，谓所妄执蕴处界等若法若我自性差别，此所妄执自性差别，总名遍计所执自性。"（大正三一·四五下）依他起性是以一切存在都是因缘和合而生，是依赖他缘而生起。《成唯识论》卷八："众缘所生心、心所体及相见分，有漏无漏，皆依他起；依他众缘而得起故。"（大正三一·四六中）圆成实性是于依他起的因缘生法上，不再起遍计所执，不周遍计度其有实体，而只如其为依他起而证入其真如真性、空性。《成唯识论》卷八："二空所显圆满成就诸法实性名圆成实。……于彼依他起上常远离前遍计所执，二空所显真如为性。"（大正三一·四六中）梵 svabhāva-traya。

这三性虽就客观的诸法的存在形态而言是染是净（遍计所执性是染；依他起性表示诸法依他缘而生起的格局，是中性；圆成实性是净），但是染是净的决定的因素，还在于一心的活动。一心于依他起这一格局上起遍计所执，则所成的诸法都是染法；一心于依他起的格局上不起遍计所执，而直证其是依他起的空如性，是圆成实性，则所成的诸法都是净法。故三性亦可归为染净二性。

（2）从宗教伦理的立场看，一切法可以分为善、恶与无记（无所谓善、恶，而是中性，故无标记）三类。与解脱的目的相符顺的，都是善法；相违逆的，都是恶法；其他的则是无记法。

【三界】 据佛教的世界观，三界是众生所居的世界；这是三个迷执的界域，众生即在其中轮回流转，不能出离。这三个界域是欲界、色界、无色界。（1）欲界；是最低下的界域，具有淫欲与贪欲的众生都居于此；这是六道众生，即地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天。（2）色界；在欲界之上，为离淫欲与贪欲的众生的所居地，是绝妙的物质的色界，是离欲的清净的世界，由四禅天而成，由此可再分成十七天。（3）无色界；是最上的领域，是超越于物质之上的世界。其中只有精神的质素；这是厌离物质而修四无色定的众生的所居地。这亦属于天界，其最高处即是非想非非想（虚）天，又称有顶天。人可借着修禅定或种种方法，使精神安静下来，而达到这个境地。梵 tri-dhātu。

【三摩地】 梵语、巴利语samādhi的音译，又音译作三昧；定的异名，汉译作等持。这是一种心所，是十大地法、五别境之一。这是一种心、精神的统一作用，把心、精神集中到某一对象上去，而凝敛其力量，进入宗教意义的深沈的冥想境地。通常所谓禅定，即指此而言。此中并不必需要一特定的东西，作为集中的对象。初步的精神集中，是要一对象来助成，但最高级的精神集中，却是无对象的集中，“无集中”的集中，这则近于禅境。此时，集中者与被集中者，是一而非二；这表示这种修行纯是一心的活动。在密教，三摩地是觉悟的境地；其最终阶段，是修行者的身、口、意三种领域都彻底澄清起来，在精神上境界上与佛平等不二。

【大圆镜智】 （1）唯识宗所强调的最高智慧，由转第八识阿赖耶识而得。这种智慧可以从两方面说：行相与所缘。行相是了别；是认识活动。大圆镜智的了别，并不是静态地、主客对待地了别，也不是只了别对象的作为现象的个别相。而是动态地、直贯地了别，而所了别者，是对象的全相，是对象的真实的物自身。它了别对象，即实现对象。即是，一切对象，在大圆镜智的观照下，都一一得其呈现，而不必待他缘。故这了别并不是识的了别，它没有执取义，而纯是智慧的观照。所缘则是认识对象。大圆镜智的所缘，可以是真如，也可以是一切法。真如是普遍相，一切法是个别相，二者互不相离，而为大圆镜智所照了。《成唯识论》卷十：“大圆镜智相应心品，谓此心品离诸分别，所缘、行相微细难知，不忘不愚一切境相，性相清净，离诸杂染，纯净圆德，现种依持，能现能生身土智影，无间无断，穷未来际。如大圆镜现众色像。”（大正三一·五六上）此中所谓“离诸分别”，即表示此种智慧不是在主客对立关系中活动，此中并无佛教所谓的种种虚妄分别。“不忘不愚一切境相”则表示对象常在呈现的状态中，而一一有其适当的位置。梵ādarśa-jñāna；藏 me loṅlta buḥiyeśes。

【久远实成】 作为历史人物的释迦，其成佛业不在菩提伽耶开始，实其宿世久远已来，即已成佛说法。这是《法华经》的后半十四品（本门）的中心思想。故佛称为久远本佛、无始古佛。《法华经》卷五：“我成

佛已来，复过于此百千万亿那由他阿僧祇劫。自从是来，我常在此娑婆世界说法教化，亦于余处百千万亿那由他阿僧祇国导利众生。……若有众生来至我所，我以佛眼，观其信等诸根利钝，随所应度，处处自说名字不同，年纪大小。”（大正九·四二中、下）此“名字不同，年纪大小”，即佛于应化中的示现。佛的永恒生命，若自时间拉长来说，是无始以来的事。这种说法，亦有应用到阿弥陀佛方面去，故有十劫的弥陀，亦有久远的弥陀。

这种久远实成的思想，把现实的释迦，回归向一永远常住的生命，不但可以满足佛灭后佛弟子对他的追慕之情，且把佛化成一永恒的人格，与佛法合成一体，使后来的学佛者，不必太拘执于历史人物的释迦佛，而可把眼光投射到永恒的佛法真理方面去，加强佛教的客观普遍意义。

四画

【五位七十五法】 阿毗达摩学派的《俱舍论》，本着区别的哲学的立场，对存在作彻底的分析，将之分析为七十五种究极的要素。其基准是，究极要素必须只具有一个法体和一种机能。这些究极的要素都是实在，是永恒法体（梵 svabhāva），三世恒存。这七十五法，又可大分为五类，故称五位七十五法。

五位是色（rūpa）、心（citta）、心所（citta-saṃprayukta-saṃskāra, caitta）、心不相应（citta-viprayukta-saṃskāra）、无为（asaṃskṛta）。色法是物质的东西，包括眼、耳、鼻、舌、身五感觉器官与其相应对象色、声、香、味、触，加上无表色（不能表示出来的实体），计十一种。心法是心王，或意识，或心的主体，只有一种。心所即心所有法，是伴随着心而起的心理状态，计四十六种。即是：（1）大地法（与一切心相应）：受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地共十种。（2）大善地法（与一切善心相应）：信、不放逸、轻安、舍、惭、愧、无贪、无瞋、不害、勤共十种。（3）大烦恼地法（与不善心相应，与能障道心相通）：无明、放逸、懈怠、不信、惛沉、掉举共六种。（4）大不善地法（只与一切不善心相应）：无惭、无愧共二种。（5）小烦恼地法（只与无明相应，

且只孤独地生起）：忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、憍共十种。（6）不定地法（无一定的相应法）：寻、伺、睡眠、恶作、贪、瞋、慢、疑共八种。心不相应法是不伴随心灵而起的存在，可离意识而有其普遍性，它本身不是心法，也不是色法，这是语言的、逻辑的与修行境界的要素。语言要素是名身、句身、文身共三种。逻辑要素是得（即结合）、非得（即分离）、众同分（即种类）、生、住、异、灭共七种。修行境界的要素是无想、无想定、灭尽定、命根共四种。无为法则是没有生灭变化，不由做作而生的法，包括虚空（空间）、择灭无为、非择灭无为共三种。择灭无为是依人的思虑而来的存在的消灭，例如烦恼依修行而被转舍。非择灭无为是不依人的思虑而来的自然的存在的消灭，例如薪尽火灭。这三种无为法都是无现实的存在性，但都被认为是实有。

【五位百法】　阿毗达摩学派有五位七十五法的说法，唯识学派则有五位百法的说法。唯识学派把一切事象分为百种，但并不视之为实体，一如阿毗达摩学派那样，却视之为假立的法。此派以心法最为殊胜，以为物质的对象业无存在性，只由心法所变现。心法的中心为心王。心王不只是一，而是分开为八。即六识、末那识与阿赖耶识都各有其心王。唯识学派确立这百法的说法，很能表现人的心理现象与精神现象的多样性与复杂性。这是佛教心理学的显明表现。

这百法分为五种，所谓五位：心王、心所有法、色法、心不相应行法、无为法。心王有八种：眼、耳、鼻、舌、身、意六识，末那识与阿赖耶识。心所有法略称心所，是伴随着心王而起的心理状态，有五十一种。即是（1）遍行心所（遍于所有场合，无所谓善恶）：作意、触、受、想、思共五种。（2）别境心所（为特定的对象所牵引而起）：欲、胜解、念、定、慧五种。（3）不定心所：悔、睡眠、寻、伺共四种。（4）善心所：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、勤、轻安、不放逸、行舍、不害共十一种。（5）烦恼（基本的烦恼）：贪、瞋、痴、慢、疑、恶见共六种。（6）随烦恼（导出烦恼）：忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、掉举、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知共二十种。色法是物质的东西，占有一定的空间，有质碍性。这包括眼、耳、鼻、舌、身五感官与色、声、香、

味、触五所对境，加上法处所摄色（意识的对象），共十一种。心不相应行法与色、心诸法不相应合，不是心亦不是色，但依色心等法的分位而假立，故这种法是形式义、关系义。这包括得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想报、名身、句身、文身、生、老、住、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合性、不和合性共二十四种。无为法则是无生灭变化的法，包括虚空、择灭、非择灭、不动灭、想受灭、真如共六种。参看《百法明门论》（大正三一·八五五中、下）。

【五求门破】　一般来说，个体物与其属性或作用的关系，可以五面来看；但即使从这五面来看，仍然不能成立个体物。这种主张，称为五求门破。如以如来为例，《中论》观如来品谓："非阴不离阴，此彼不相在，如来不有阴，何处有如来。"（大正三〇·二九下）因外道说有与神我异名的如来，佛教也说如来出世说法，因此也有人执如来是实有。是不是真有一般人所想象的真实的如来？这里有考察的必要。如来本是依五蕴施设的，便以五门寻求。（1）如来不能即是五阴。倘若如来是五阴，则如来当亦是生灭的，这是无常有为过，故如来"非阴"。（2）离了五阴也不能说如来，否则，便不应以五阴相说如来，如来便成为挂空的拟想，故如来"非离阴"。（3）如来不在五阴中。若说如来在五阴中，则有能在所在，成了别体的二法。别体的东西，五阴有生灭，如来无生灭，仍有常过。（4）五阴不在如来中。若如来中有五阴，同样是别体法，有常住过。故说"此彼不相在"。（5）五阴不属如来所有。若如来有五阴，则如人有物，成为别体。这仍是常过，故说"如来不有阴"。这样，以五种方式来求如来，都不可得。

这五种方式，实表示世间的思考。此中的密意是，作为实相的个体物，不能依世间的思考，被视为现象。

【心不相应行法】　与心不相应的法；不伴随心而生起的法。又称不相应行法。"不相应"即是没有客观的实物与之相应，它只是思想中的分位假法。这是主观的与心不相应的"行法"。方时、离合、一异、长短，乃至数目等，都属于此种法。说"分位假"、"不相应"是就其义理说；说"行法"，则是就归类说。这种法与心、色都不相应合，故

不能说是心，亦不能说是色，却是依色、心等法的分位而假名以立。这所假名立的亦不能直接地摄属于行蕴，只能间接地摄属于行蕴，因它本身并无行动、迁行、现起等义。但亦不是无为法。这种法实是一种虚层的形式的有，由思想的造作而假立。这种法，《法蕴足论》以之为十六种；《俱舍论》则以之为十四种；法相唯识系的论典则以之为二十四种。《俱舍论》卷四："颂曰：心不相应行，得非得同分，无想二定命，相名身等类。论曰：如是诸法，心不相应，非色等性。行蕴所摄，是故名心不相应行。"（大正二九・二二上）梵 citta-viprayukta-dharma；巴 citta-vippayutta-dhamma。

【化城喻】　法华七喻之一。其故事具载于《法华经》化成喻品中。据《法华经》，一队人欲到目的地寻宝，但道途险阻，人皆有畏怖心，又感疲乏，意图折返。领队者聪慧明达，以不思议力，化作一城（化城），供众人休息，使能恢复精力，继续前进。此故事参见大正九・二二上—二七中。按此故事喻意一切众生成佛，是一宝所，但达此宝所，道途悠远险恶，故于途中变现一城，使众生能休息，然后继续前进。此城即小乘的方便。故佛先说小乘涅槃，使人一旦得此涅槃，姑为止息，而更发心进取大乘之至宝。故小乘的涅槃，只是一时施设，是佛的方便。

五画

【四句推检】　以自因、他因、共因、无因的四句以推检有为法，以证得诸法的生不可得。按此四句出自《中论》，即"诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生"（大正三〇・二中）。即是说，有为法不能以自己为因而生起，亦不能以他者为因而生起，亦不能以自己和他者的总合为因而生起，亦不能无因而生起。这四者穷尽一切生起之因，故结果是生不可得。没有一种实生的法。可以这样理解，我们推检一法的生起，不管是自生、他生、共生或无因生，都有无明在运作。如以一法是自生，则无异以此法重复其自己，而成两个自己，以一为能生，一为所生，这样，即分裂了该法，而不见此法之全。此种不见，即是无明。如以一法是他生，则是先视一法在他法中，而不见他法中本无

自法，这不见亦是无明。如以一法是共生，则其迷妄，是前二者的总和，故其无明更甚。如以一法是无因生，则不见此法所依而有的，是因缘法，这亦是无明。《中论》的意思殆是，“生”只是一假立之名，以描述现象的依缘而起的本质，故为假生。此中并无客观的实在，称为生；亦无实生而非假生的法。

【四圣谛】 又称四谛。圣（梵 ārya）是神圣、圣人的；谛（satya）是真理、真实。这即是四条神圣的真理，能彻底解决宇宙人生问题的四个真理条目。即是苦谛（duḥkha-satya）、集谛（samudaya-satya）、灭谛（nirodha-satya）、道谛（mārga-satya）。苦谛是一切皆苦；这个世间的现实，是一切都是苦恼。集谛是苦恼由种种原因（妄执、烦恼）积集而成。灭谛是断除苦恼的原因，超越无常的世界，而臻于寂灭的、觉悟的境地。道谛是导致寂灭的觉悟的境地的实践，这即是八正道的正确的修行。这四圣谛显示出原始佛教的基本义理，由世间说到出世间，由因说到果。苦、集是世间的，其中集是原因，苦是结果；灭、道是出世间的，其中道是原因，灭是结果。又就整个四谛来说，苦集的世间方面是原因，灭道的出世间方面是结果。梵 satya-catuṣṭaya。

【四缘】 佛教特别是唯识学派，对于现象的生起，定下了四缘的说法，来加以规定。即现象界万法的生起，是有一定规律的，这即是必须依因待缘。四缘是因缘（梵 hetu-pratyaya）、等无间缘（samanantara-pratyaya）、所缘缘（ālambana-pratyaya）与增上缘（adhipati-pratyaya）。必须这四缘或四种因素具足，才能生起现象。因缘是主要的因素；结果之成为如何，基本上由因缘决定，所谓“亲办自果”。即是说，果法由因法亲自成办。因是能生，果是所生。有如是的能生因，即决定有如是的所生果。等无间缘又称次第缘，这是从心王与心所方面说，即前念的心法必须灭掉，使得能让出一个空位，使后念的心法得以生起。这其实不是一个实在的因素，只有虚的意思，只是一个机会，以引导后一法的生起。所缘缘又称缘缘，是指与心识俱起的对象；缘缘即指作为对象的因素、条件。心识必须有对象，作为牵引的因素，才能生起。增上缘则是三缘之外的其他的因素，包含甚广，可以说，凡是对现象的生起没有

障碍的一切东西，都是增上缘。《成唯识论》卷七："缘且有四。一、因缘，谓有为法亲办自果。……二、等无间缘，谓八现识及彼心所，前聚于后，自类无间，等而开导，令彼定生。……三、所缘缘，谓若有法，是带己相心，或相应所虑所托。……四、增上缘，谓若有法，有胜势用，能于余法或顺或违。"（大正三一·四〇上—四一上）梵 catvāraḥ pratyayāḥ。

【世间相常住】 又称俗谛常住。俗谛所涉的世界，是差别历然的现象世界，这是现实的内容。理想的觉悟，是要即就这现象世界而见其真如本性，要保住这现象世界，而不是取消它。如是，则现象世界亦有永恒的意义。这即是"世间相常住"。《法华经》卷一："是法住法位，世间相常住。"（大正九·九中）

【世谛体】 佛为了救度现实的众生，因而在这个世俗环境中示现。其示现的身体，称为世谛体。《究竟一乘宝性论》卷四："自利亦利他，第一义谛身，依彼真谛身，有此世谛体。"（大正三一·八四四上）梵 sāṃketikaṃ vapuḥ。

【末那识】 末那是梵语 manas 的音译。这是唯识说所言的八识中的第七识，为意识的根本，其本质是恒审思量。由于它的作用是执取第八识的见分或其种子为我，使意识生起自我意识，故又称为我识。这基本上是一种我执的作用，由此而形成烦恼的根本。

此种我执作用的具体表示是，我的具体生命在过去现在未来所思想所经验的东西，有其余势，以种子的形式，摄藏于第八识的阿赖耶识中。末那识即在下意识的层面执取这些种子，以之为我。实际上，这些种子只是无始来刹那刹那各各前灭后生、非常非断的势用，它不是一，也不是常，又无主宰作用，故此中本来无我，末那识于此执取为我，自然是虚妄，由此而生起种种烦恼。

首先，直就此本无我在的种子而执为我言，只是无明在泛滥起用，此是我痴，是烦恼的根本。此无明起用的结果，可从三面来表示：末那识执此具体生命的过去现在未来所遭遇的东西的种子为我，此具体生命仍只是根身识三者和合的结果，此中亦无我在，执其所遭遇的种子为我，

而起我见，只是一妄见。持此我见的我而起倨傲之心，即是我慢。耽著沉溺于此所执的我即是我爱。而意识即凭借末那识的下意识的我执为基础，具体地起我执，显现我相，生命即追逐此我相而引缠于其中。但此我相本是虚妄而非真实，生命由是流转生死，永无了期。《唯识三十论颂》："次第二能变，是识名末那。依彼转缘彼，思量为性相。四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱，及余触等俱。"（大正三一·六〇中）

【功能】 具有能力之意。唯识说以种种现象都以功能为因，而得生起。即一切功能，潜隐于现象界的背后，而为其根荄。这即是种子，故功能是种子之异名。这些功能种子，潜藏于第八识阿赖耶识中，待条件具足，便成现行，生起现象。《俱舍论》卷四："此中何法名为种子？谓名与色，于生自果，所有展转邻近功能。"（大正二九·二二下）《成唯识论》卷二："此中何法名为种子？谓本识中亲生自果，功能差别。此与本识及所生果不一不异。"（大正三一·八上）梵 samartha, sāmarthya；藏 nus pa。

六画

【自性清净】 就真如言，指真如的本来清净的面目。此中的自性只是虚说，并非说实在的自性，即并非实体义的自性，而是本质、本性。真如虽为种种烦恼所障蔽，而不得显现，但其本性却是清净无染。《摄大乘论》中卷："自性清净，谓真如、空、实际、无相、胜义、法界。"（大正三一·一四〇中）梵 prakṛti-pariśuddhatva。

【自性清净心】 人人都具足的本来清净无染的心灵；这是一普遍的心灵，如如平等，无有差别。又称如来藏心、真心、菩提心。依佛教，人之所以在现实上有差别，是这清净心在现实上显现不同所致。《究竟一乘宝性论》卷三："所有凡夫圣人诸佛如来，自性清净心平等无分别。"（大正三一·八三二中）梵 prakṛti-pariśuddhaṃ cittam。

【有为】 （1）被制作出来的东西，由因与缘和合而展现出来的现象，因而亦是生灭变化的东西。按有为与无为对扬。在阿毗达摩学派的七十五法中，除开三种无为法外，其余都是有为法。一般来说，有为法

被认为是假构的东西，没有实在性的东西；但阿毗达摩的七十五法则是存在的基本要素，是有实性的。梵 saṃskṛtta；藏 ḥdus byas。（2）唯识学派以有为为虚妄分别。《中边分别论》卷上："一切法者，谓有为，名虚妄分别。"（大正三一·四五一上）（3）使物理的生命个体得以维持的力量；生命、寿命。《游行经》："尔时世尊，以偈颂曰：有无二行中，吾今舍有为，内专三昧定，如鸟出于卵。"（大正一·一五下）梵 bhava-saṃskāra。

【色】 梵语原文为 rāpa（藏 gzugs）。此词由意思为"形成形相"的动词 rūp 所演变而成，解作"色是被造成的形相"（rūpyata iti rūpam）。另外，又有人以 rūpa 由动词 rū 而成，rū 解为变坏。即是说，rūpa 是会变化、变坏的东西。故色专指那些具有形相、被生成的、变化的物质现象而言。传统即视之为变坏、质碍之意。另外，色又有颜色之意，这即是视觉器官的眼的对象，为五境之一，又称色界、色尘、色处。

【色即是空，空即是色】《般若心经》的名句（大正八·八四八下）。其意是物质现象即此即没有独立的自性，即此即是空；即是说，物质现象的本质要透过空来了解。另外一面，没有自性，空的本性，亦不离物质现象，其意义要在物质现象方面落实。这两句是玄奘的译法，其梵语原文是：yad rūpaṃ sāśūnyatāyā, śūnyatā tad rūpam。其直接的译法是：一切物质的现象都没有实性；没有实性的东西，是物质的现象。

要注意的是，色空相即，不是内容意义上的相即，而是成立方面的相即。色是现象，是有为法，是相边；空是真理，是原理，是无为法，是性边；这两者是不能相即的，不能混淆的。《心经》的意思是，色当体即是空，故色是空之色；缘生的色，成立于无自性的空处。空是无自性，是缘生的色的无自性，故是色之空，它成立于缘生的色处。故在义理上，色与空互相依待，才能成立。

【名句文】 名（梵 nāman）指事物之名，为单语。句（pada）指语句。文（vyañjana）指字、字母、音节。名为对诸法自性的描述语，如说眼；句为对诸法的差别的描述语，如说诸行无常；文则助成名与句。所谓自性指诸法自体、自身，如色等法自体各自差别，这是名所表示的；

差别是诸法自体上所具的种种义蕴，如色、心等法自体都具有无常、苦、空等义蕴，这是句所表示的；名与句都依于文、字，才能成立，故文是它们的基础。部派佛教的说一切有部以名、句、文的自体是实在的东西，唯识派则以之为不相应行法，是意识的虚构，在客观方面并不存在。

【如来】 梵语原文为 tathāgata。通常可将之拆分为 tathā 与 āgata，前者是如、如此，相当于英语的 such；后者是来，为过去分词。两者合起来，即成如来，指已经觉悟的人格，由真理、真如而来的人格，这即是佛。

实在来说，对于 tathāgata 一词，可有不同的拆分方式，因而有不同的解释。一般来说，这拆分方式有二种，由此可得五种意思。（1）tathā-āgata，与过去的诸佛一样，踏上相同的道路，而登涅槃之彼岸的人。（2）tathā-āgata，到达真理的人。（3）tathā-āgata，如过去的诸佛一样到达真理的人。（4）tathā-āgata，踏上与过去诸佛相同的道路而现身于现世的人。（5）tathā-āgata，随顺真理而现身于现世的人。其中，第一种意思最有出世味道，最接近充满遁隐气氛的小乘的思想。第二、三种意思仍有小乘的出世意味。第四、五种意思，则完全是大乘的不舍世间的作风。

【安立谛】 真如本来是超越的理境，是忘言绝虑的绝对真理，故一切言说文字都不足以描绘它的本质；但若施设言说文字来说真如，将它与其他的物事区别开来，这即是安立谛。另一面，若能超越一切相对的差别相，泯弃文字言说，直叩绝待的真理，则是非安立谛。《瑜伽师地论》卷六四："若有行于诸安立谛，彼一切行，皆行有相，行有相故，于诸相缚，不得解脱。……若有行于非安立谛，不行于相，不行于相故，于诸相缚，便得解脱。"（大正三〇·六五七上）

【行】（1)行的相应梵语是 saṃskāra，藏语是 ḥdu byed，其意思是"依此而被形成"（梵 saṃskriyate anena），或"此是被形成者"（saṃskriyate etad），由此可见，saṃskāra 一词，由形成力与被形成的东西二义成立，这发展开来，有几面意思，首先指潜在的、潜势的形成力，使我们的存在成为如此存在的力量，这可以说是形成业（karman）的潜在力量。另

外一面意思是意志作用、意念作用，形成意志、意念的力量，所谓心行。这作为五蕴之一，是受、想、识等以外的心理、精神作用。由于这被形成被制作的意思，故行又可指生灭变化的东西，以至于整个现象的世界、存在的整体。古来，这便有一种无常迁流的意味。（2）行是十二因缘的第二支，紧跟着无明，这是盲目的意志活动。过此以后，便要显示方向，便有分别，故行之后便是识。（3）修行的略称；佛道的修行，菩萨道的修行。梵 carita，caryā。（4）行为；身、语、意方面的行为；这则与业相同。巴 kammāni；梵 karman。

七画

【我】　“我”有多个意思，列其大要如下。（1）一般所谓我、自己。梵 aham，asmad。（2）自己，行为的主体。就行为的主体言，佛教亦是容认的。《出曜经》的我品，便是这个意义的我。（大正四·七二二中）梵 ātman; 藏 bdag。（3）自我，实体义的自我，作为永远不灭的本体的自我，不变的主体。传统的说法，以这种我有四义，即常、一、主、宰，而以自在为性。佛教并不承认这种意义的自我，胜论则主这种我义。《维摩经》卷上：“是身无我，为如火；……是身为空，离我、我所。”（大正一四·五三九中）《成唯识论》卷一：“世间圣教说有我法，但由假立，非实有性。我谓主宰，法谓轨持。彼二俱有种种相转。……如是诸相，若由假说，依何得成？彼相皆依识所转变，而假施设。……诸识生时，变似我法，此我法相虽在内识，而由分别似外境现，诸有情类无始时来，缘此执为实我实法。”（大正三一·一上、中）梵 ātman；藏 bdag。（4）自我意识，以自我为中心，我慢。《杂阿含经》卷三四：“于一切见、一切受、一切生、一切我我所见，我慢系著。”（大正二·二四五下）梵、巴 ahaṃkāra。（5）独立自在的真宰，相当于佛性、如来，这是一切价值的根源。《究竟一乘宝性论》卷三：“得大身者，谓如来得第一清净真如法身，彼是诸佛如来实我。……依于此义，诸佛如来于无漏界中得为第一最自在我。”（大正三一·八二九下—八三〇上）梵 svayaṃ-bhū。（6）数论哲学所立的神我，这是真我，是纯粹精神，是灵我。梵 puruṣa。

按印度哲学一般以人的中心为自我，而视之为常住、整一而有主宰力量的东西。佛教以前的奥义书哲学即强调这种意义的我，以为这我与作为宇宙灵魂的梵天有相即的关系，二者有同一的本质。与佛教同时兴起的多个学派，亦以这我是灵魂，是实体。佛陀则反对这些说法，而提出“诸法无我”的立场，强调万法都无其实在的自体，只是由因缘和合而生起。故佛教言我，多持否定义；佛性我或如来藏我，则是例外。

八画

【空】 梵语原语 śūnya（形容词，抽象名词是 śūnyatā），本是外表臃胀而中间空虚之意。因而有无有、欠缺之意。又 śūnya 一词，在印度数学中，表示零的意思。

“空”在佛教中，作为一个极其基本的、显示其理论立场的概念，表示万法都由因缘和合而生起，并无固定的实体、自性的意思，与缘起是同义语。śūnya 作为梵语复合词的最后部分，是“……，是没有的”之意，它有一个“没有”的、否定的对象，表示某些东西（自体、自性）的非存在状态，而非纯然虚无之意。这个否定的意思很重要。“空”否定物事的实体性，否定构成自我与世界的恒存的永久的实体，亦否定持这种见解的说法。《中论》的名句“众因缘生法，我说即是空”（大正三〇·三三中），即是这个意思。特别要注意的是，空是空却对实体的执着，这是顺着诸法因缘生而来的；空本身，绝不是一实体，由此而生万法。《中论》谓：“以有空义故，一切法得成”（大正三〇·三三上），即表示无实体义，才成就缘生义，缘生义得成，才成就一切缘起法。故“空”是抒义的，即抒发缘生的义理，绝无任何实体的意思。作为道理看，空是最高的绝对的真理，是寂灭相，是真如，是般若智慧所把握者，所谓一切皆空的空理。

就思想史来说，空的这个意思，在原始佛教时代，已经成立。到了大乘佛教，这空更成了般若系统的根本义理。分别地来说，有所谓人空与法空之分。人空又名生空、我空，即人间本身并无实体、自我之意；法空是一切存在都是因缘生，并无决定其存在的实性。故一面说性空，

另一面说缘起，都是说同样的东西，只是就不同面来说而已。大抵大乘佛教中，空宗喜欢强调性空一面，有宗则喜欢强调缘起一面。到中国佛教的智顗与吉藏，则更有析空观与体空观之说。他们以为，小乘佛教说空，是把存在加以分析，以至消弃，而观其空，这是析空观。大乘佛教则即存在的当体，而观其空，这是体空观。故小乘大乘的目的，都是证入空理，但方法不同。小乘是要撤销存在，大乘则要保留存在。

除了以上的主要意思，空还有以下的几个意思。（1）虚空、大空，即空间。这在佛教来说，是分位假法，即为分别位置方向而假立的法，是一种形式的有。巴 ākāsa；梵 ākāśa。（2）苍空，青空。梵 nabhas；藏 nam mkhaḥ。（3）在胜论哲学，空是空间，特别是九个实体之一，具有声音的性质。

【空空】　对“空执”之空；空破对空之执着。按空本是状态描述语，非指实字。若把这“空”亦意念化而为实，以为相应于“空”，有空这一实体，则为对空的执着；这是极严重的执着，要严加破斥。十八空之一。《大智度论》卷三一：“空空者，……空破五受众，空空破空。……空破一切法，唯有空在。空破一切法已，空亦应舍。……空缘一切法，空空但缘空。……以空舍空，是名空空。”（大正二五·二八八上）梵 śūnyatā-śūunyatā。

【阿】　梵文字母的“a”（罗马体作 a）的音译，又作婀、安、頞、菴、恶、噁、曷、遏、衮、擭等。这是梵语五十个字母之首，又是十二个母音之首，故有语言的根本之意。a 字若在梵语词语之首，有否定之意。在密教，这个阿字有以下七个意思：菩提心、法门、无二、法界、法性、自在、法身，俱是永恒义。另外，又有本不生、无常、无去、无来、无住、无本性诸义。在密教的阿字观中，这个阿字，是观法的对象，是万有的根源。

【阿字】　阿是梵语第一个字母（罗马体作 a）的音译，见阿条，亦是 aḥ 的音译。古代印度以“阿”作为一切音韵和语言的根本；特别在密教，这个阿字具有多种宗教意义。首先，阿有原初不生的意思，因阿（a）是Ādi 和 Anutpāda 两字的第一个字母；前者是原初之意，后者是不生之意，故阿亦有本不生的涵义。密教的看法，是语言即实在，它就阿字作为一

切语言的根本一点，再进一步，以之为一切存在的根源，这也涉及密教的根本义理。此中的表示是，万物的根本，万物的原初，其自身即是本原，除它自己外，并不再有其他生起的原因；这本原即是空，即是本来不生。此中，密教即建立其现象即实在的世界观和即身成佛的解脱观。《大日经》系统的思想，以阿为空，以阿字本不生为法身大日如来。这个道理，观想起来，便是所谓阿字观，是密教最重要的观法。

【阿字观】 密教把宇宙万事万象（包括人生在内），都收入梵字（阿，a）中。他们以为，一切事物，就其自体来说，是绝对的，本来不生不灭；能观照到这个道理，便能成就阿字观的宗教冥想法。这冥想法的焦点在，把万有一切，都作阿字来观想。在思想上，阿字观亦涉及空与大日如来法身观念，关于此点，可参阅阿字条。

阿字观的具体方法，是在八寸径的月轮中，画上八叶莲花，中央画阿字；我们即对这个图象专心观想，将之逐渐扩大，以至于全世界；在自己心中体现出本不生的道理，即能达解脱的目的。

【阿吽】 梵语 a-hūṃ 的音译。阿是吾人开口发声时最初的字音；吽则是吾人不再发声而闭口时最后的字音。这两音亦是梵语五十个字母中最初与最后的字母，故有最初与最后的意思。在密教，这两字象征太初与终极。前者是万有所以发生的形而上的原则；后者则是万有的归宿，是智慧与德性义。密教又以为，阿相当于菩提心，是求取觉悟的发端；吽则相当于涅槃，是菩提心的结果。故“阿吽”一词，是象征意义。

【阿摩罗识】 阿摩罗是梵语 amala 的音译，识是梵语 vijñāna 汉译，此词的梵语名为 amala-vijñāna。另外，amala 又音译为阿末罗、菴摩罗。这阿摩罗识，汉译作无垢识、清净识。mala 是污秽、垢，a 是否定，故作如是译。

就佛教一般言，这是清净的根本识，与自性清净心同。此识在唯识学中，较有其确定的说法。按唯识学确立八识说，在六识之上，再加上末那识与阿赖耶识。唯识学以为，人心的本来状态，是清净的，那是从生命的迷妄中脱却开来而致的，此中的关键，在阿赖耶识的拾迷转悟。这个本来的清净状态，即是阿摩罗识的表现。真谛系统的旧翻译家们，

亦即是摄论宗系统，即在阿赖耶识之外，把这阿摩罗识确立为第九识，而成九识说。地论宗、天台宗也取这个说法。玄奘系统的新翻译家们，亦即是法相宗系统，则以这阿摩罗识所表示的清净义，原是阿赖耶识中所有，因而是八识说。宋译的《楞伽经》，也说到具识，即相当于真谛系统的第九识。真谛译《决定藏论》卷上心地品："阿罗（赖）耶识是无常，是有漏法。阿摩罗识是常，是无漏法。得真如境道故，证阿摩罗识。……阿罗耶识而是一切烦恼根本，不为圣道而作根本。阿摩罗识亦复不为烦恼根本，但为圣道得道得作根本。阿摩罗识作圣道依因，不作生因。"（大正三〇·一〇二〇中）

【阿耨多罗三藐三菩提】　梵语 anuttara samyak-saṃbodhi、巴利语 anuttarā sammāsaṃbodhi 的音译；有时略写成阿耨三菩提、阿耨菩提。汉译作无上正等（或等正）觉、无上正真道、无上正遍知、无上正遍智，等等。这是佛觉悟的智慧，是无以上之的、真正的平等圆满的智慧。anuttara 是无上的意思，samyak 是真正的完全的意思，saṃbodhi 则指觉悟。此种觉悟，是佛的境地，其优越与真确，并世无匹。

这个意思可这样理解：佛从一切邪见与迷执中脱却开来，圆满成就上上智慧，周遍证知最本原最究极的真理，而平等地开示一切众生，引领他们到最高的清净的涅槃的精神境界中去。这种觉悟是不受时空限制的超越的觉悟，是言语所不能表达的，非世间诸法所能比拟的，故名无上正等觉。此中所觉的真理，自是无自性空之理。

【阿赖耶识】　其相应梵语是 ālaya-vijñāna 或 ālaya-ākhya-vijñāna。ālaya 音译为阿赖耶，vijñāna 汉译为识；ākhya 即是名称。ālaya-vijñāna 即是阿赖耶识；ālaya-ākhya-vijñāna 即是称为阿赖耶的识。此词的藏语为 kun gshi rnam par śes pa。

阿赖耶识是玄奘以后的新译语；旧译为阿黎耶识、阿梨耶识；又译作藏识。在护法系统中，它被列为第八识。这是唯识说所表示的最为根本的识，是一种被覆蔽着的潜在的意识，匿藏在心的最底层，故为下意识。在我们生命中活动着的七识，是现行识（梵 pravrtti-vijñāna）；它们的生起，即以阿赖耶识为基础，故后者又称为根本识（mūla-vijñāna）。

我们在前一瞬间的心的作用，不管是清净的抑是虚妄的，其影响与印象，不会消失，而以习气或种子的姿态，贮藏在这个根本识中，作为引生下一瞬间的心的作用的原因。心的作用是一切现象的基础。故这根本识贮存着作为一切现象的原因的种子，而成为人生与世界的根源。它又能为第七识的末那识（我识）所执持，而生起自我（虚幻的自我），故它是自我之本。它又执持藏于自身中的种子和诸色根，以其果性的异熟作用引生生、死、善、不善等业，使轮回转生可能。即是说，它是轮回的主体；人死后，色身毁坏，但阿赖耶识内所藏的精神涵义的种子，业不消散，却积集成一个精神团，或习气团，继续在世界中轮转；故这是轮回学说所必须假定的主体，一般来说，可以灵魂视之。再者，这根本识本身又藏有清净成分（无漏种子），由此可生起转依，故它又是修持可能的根本。

故阿赖耶识具有非常深厚的哲学特别是形而上学的意义；可以说是包括自我在内的宇宙万法的根本，在有情众生中，它表现为灵魂，成为其存在的主体，为其各各所自具。

《唯识三十颂》：“初阿赖耶识，异熟一切种，不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受，是无覆无记，触等亦如是，恒转如瀑流，阿罗汉位舍。”（大正三一・六〇中）

【法】　梵语 dharma 的汉译。dharma 一词，源于动词语根 dhṛ，其意为“护持”、“维持”。故 dharma 的原意是“护持人间行为的规范”之意，有价值义。其后发展为真理之意；所谓“佛法”，即佛教的义理、真理。这是它的基本意思。在应用起来，法的意思非常广泛，它可指一般的规则、法则，或品德、品格；在认识论，它可指本性、属性、性质、特质，在因明学中，它是谓词、宾词之意；在存有论，它可泛指存在。其意义之广泛，可以说，凡意识所能思及的，都是法；意识自身亦可是一种法。

大抵佛教的“法”一概念，集中在伦理价值义与存有义两面意义而发展。前期稍重于前者，故有规范义；稍后即趋于后者，以概括宇宙的一切，包括具体的与抽象的、物质的与精神的、形而下的与形而上的。

【法住】　法性的别名。但这有强调不变的理法常住于、不离于现象世界之意。《杂阿含经》卷一二："若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。"（大正二・八四中）《法华经》卷一："是法住法位，世间相常住。"（大正九・九中）巴 dhamma-ṭṭhitatā；梵 dharma-sthiti。

九画

【苦】　身心感受到逼迫而呈苦恼状态；与乐对扬，为受的一种。苦的梵语原文由 du 与 kham 两部分构成；du 之意是嫌恶；kham 是空虚；一方面有嫌恶之感，一方面又虚于缺乏常、乐、我、净的空虚状态，即是苦。巴 dukkha；梵 duḥkha；藏 sdug bsṅgal。音译作作豆佉、诺佉。

苦是佛教的根本观念；所谓"一切皆苦"，是佛教的根本思想，表示佛教对存在的一种普遍的感受。佛教以至整个印度民族，先天便有一种强烈的苦乐意识。她面对着存在界，第一个反应，并不是要认识或利用它，而是将之化归自己的感受圈中，感受它的无常性，而自己主观方面，也相应起一种不安与苦痛的感觉。对于生命自身，佛教有更强烈的苦的感受；生、老、病、死，是生命的普遍的苦相，无法避免。

大抵佛教以为，生命的苦，是随顺心理上的迷执而来。有情众生以了别为性，而了别中即有执着。了别外界物事，即执取之，以之为有实自性，而不悟其空的本性。因而便追逐物事，必要得之而后快。但此种追逐，无异在虚影中索取实物，必永无结果，到头来只使自己生种种愿梦想，感受无尽的苦痛烦恼而已。

【客尘】　偶然的、外来的染污、烦恼。这不是本然的东西，而是外来的东西。客是不定住之意，可以为正智所拂拭掉；尘是微细，数量众多之意。通常又以感觉的对象为尘，所谓六尘：色、声、香、味、触、法。客尘是一种现实，足以障碍本性，使不能如如显现。通常的修行方式，是如何把外在的客尘扫除掉；客尘消去，本性即炯然呈露。梵 āgantukatva, āgantuka-doṣa, āgantuka-mala；藏 glo bur gyi dri ma。"āgantuka"即是可以生起迷妄的外来的东西之意；"tva"表示抽象名词，作性能解。

十画

【真如熏习】 《大乘起信论》表示自力成佛的重要观念。此书属佛教真常唯心系，其所说的真如，不但是客体性的理，且是主体性的心。这即是成佛可能性。所谓心真如。这心真如自身能涌现一种力量，熏习无明，使自身能发出理性的光辉，这表现在现实中即是清净念。念念都是清净即成佛。就现实言，众生都是在重迷中，但其超越地本有的心真如却表现为求解脱的愿力与观法空的智力；这种力量在生命中随时在跃动。即此愿力与智力的跃动，即足以熏习生命中的无明，使趋向于明。生命明明不尽即成佛。《大乘起信论》："真如熏习义有二种。云何为二？一者自体相熏习，二者用熏习。自体相熏习者，从无始世来，具无漏法，备有不思议业，作境界之性。依此二义，恒常熏习。以有力故，能令众生厌生死苦，乐求涅槃，自信己身有真如法，发心修行……用熏习者，即是众生外缘之力。……"（大正三二・五七八中、下）所谓真如熏习，实主要是就自体相熏习言。

【真空】 小乘佛教以空说涅槃，谓涅槃是真实不虚，离一切相。此种说法，有偏向空寂（沉空滞寂）之嫌。大乘佛教则建立真空与妙有观念，以空而不空为真空。即是说，在本性上，空却诸法的实体本体，而观其空寂之性；但在行事上，却不沉空滞寂，不远离世间，而强调对现实界的功用，要起繁兴大用。《大智度论》卷一八："邪见人于诸法断灭令空；摩诃衍人知诸法真空，不破不坏。"（大正二五・一九三下）此中的"不破不坏"，是对世间法言；这是真空的注脚。

【宴坐】 又作燕坐；即安然地坐禅，使身心归于寂静状态，安住于根本的净禅境界中。《中阿含经》卷二〇："尊者大目揵连，独安静处宴坐思维。"（大正一・五五九下）这是一般的静坐，近于小乘意。但大乘的宴坐，则极富于积极性，强调对世间的不断不舍。《维摩经》卷上："不于三界现身意，是为宴坐。不起灭定而现诸威仪，是为宴坐。不舍道法而现凡夫事，是为宴坐。心不住内，亦不在外，是为宴坐。于诸见不动而修行三十七品，是为宴坐。不断烦恼而入涅槃，是为宴坐。若能如是坐者，佛所印可。"（大正一四・五三九下）梵 niṣadya。

要注意的是，《中阿含经》说宴坐，强调方法一面，“独”、“静”、“思维”，皆表此意。《维摩经》说的宴坐，则方法而外，更强调精神；“不断烦恼而入涅槃”，其入世精神，至为明显。

【根】（1）梵语 indriya 的汉译。indriya 一词，是机关、机能、能力之意，这与实际的草木的根的意思，有极密切的关联。按草木的根具有成长发展的能力，能生起枝与干，以至于整株植物；作为哲学或佛学用语的根，则表示生起感觉作用的机能，以至于器官，所谓眼、耳、鼻、舌、身等五根。（意亦是根，这则一般指思考方面的认识机能。）这是由地、水、火、风四要素构成，具有见、闻等机能！其自身透明清净，眼不能见，却占有空间。这又称胜义根，或净色根。一般所谓神经纤维，大抵相当于此种根。另外，有所谓扶尘根，则指具体的肉体的器官，如眼球与鼓膜之类。（在佛学，识与根常混着来说。实则识纯是就能力言，是精神的意义；根则未脱物质性，是识的藏身处，由此而引发起识；至于识的具体显现，则又要通过具体的感觉器官，这即是扶尘根。）（2）能促发人的觉悟的五种胜能，所谓信、精进、念、定、慧的五根。（3）一般又有质素、能力之意，所谓根性、根机；这又分利根、中根、钝根三种。这主要是宗教的意义，是就觉悟的能力言；另外，亦有道德意义者，例如三善根、三不善根之类。

十一画

【授记】 佛对弟子作一预言，谓其将来于某一时刻获致最高觉悟，而成佛。佛对其弟子预言和保证将来成佛的事。此词的相应梵语为 vyākaraṇa，在鸠摩罗什以前译为记别、授决，在彼以后，译为授记。按这个梵语 vyākaraṇa 或巴利语 veyyākaraṇa 原来是分析、区别、发展之意，本来用以指对教说的分析，其后转指一种证言，预示在未来世的证果的事。在经典，有关这方面的说法，音译为和伽罗那，被视为十二部经之一。不过，一般都以之指对未来成佛的事的预言，如燃灯佛即在释迦过去世为之授记，释迦亦为弥勒授记。

【唯识】 梵语 vijñapti-mātratā 的汉译。藏译为 rnam par rig pa tsam

ñid。其意思是只有表象。vijñapti 是抽象名词，由动词 vi–jña 导出，其意思是标识、记号之类。mātratā 则是唯、仅之意。唯识是唯识学派的极其重要的观念，表示只有由心识所映现出来的表象的唯心论的立场。即是说，世界的一切，都不是实在，不外是由心所映现出来的表象而已。汉语佛典方面，则直以唯识为一切都非实在，只是心识的变现而已。此中特别提出境来与识作对比，以显出唯识的胜义。即是，一切客观的外境，都非实在，都不过是主观的心识的虚妄变现而已。故唯识是对着境而说的。但这并不表示识是实在。其实识亦是虚妄。故要转识成智。《成唯识论》卷一："外境随情而施设故，非有如识；内识必依因缘生故，非无如境。由此便遮增减二执。境依内识而假立故，唯世俗有；识是假境所依事故，亦胜义有。"（大正三一·一中）《成唯识论》卷七："一切有为无为，若实若假，皆不离识。唯言为遮离识实物。"（大正三一·三八下）此中之"唯"，正是 mātratā 之意，都是遮诠、排斥的作用，排斥非识之外境也。

【执受】 以外在的对象为有实性，由此而生感觉。执着外在对象为有，对之起感觉。这是认识论与心理学合在一起的妄情妄识的作用，有执取，亦有了别。《唯识三十论颂》："初阿赖耶识，异熟一切种，不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受。"（大正三一·六〇中）按此中的执受，特别是就第八阿赖耶识言，这则纯是下意识的作用。而所执受的，则是阿赖耶识的对象，即种子、根身、器界，所谓执受处。《成唯识论》卷二："执受有二种：谓诸种子及有根身。……此皆是识所执受。摄为自体，同安危故。执受及处，俱是所缘。阿赖耶识因缘力故，自体生时，内变为种，及有根身，外变为器。"（大正三一·一〇上）此则把执受与处分开，前者指种子与根身，后者则指器界。都视为阿赖耶识的对象。

【异法门】 在三论系的逻辑中，有一种双重或多重否定的论证，用以显出较高层次的真实。这种思考方式，在《大智度论》中的表示，即是异法门。《大智度论》卷一谓："余经中多以三种门说诸法，所谓善门、不善门、无记门。今欲说非善门、非不善门、非无记门诸法相故，

说《摩诃般若波罗蜜经》。”（大正二五·六二中）按一般经典以三门说法，甚至以多门无量门说法，基本上都是通过分解的方式说法，而有所建立；有所建立，即必有所不建立，而有限定，抑亦无必然性。具体地说，以三门分解地说善、不善、无记等法，表明如何是善法，如何是不善法，如何是无记法；这些实都是方便权说，并无必然性。依《大智度论》，《般若经》则不是依此方式说，它只就各分解的说法而明其实相：实相不是善，不是恶，亦不是无记。它所表示的，是“非善门非不善门非无记门的诸法实相”。善门、不善门、无记门，都无一法可得，都是毕竟空，这便是诸法实相，实相无相，即寂灭相。《大智度论》卷一又谓：“余经中佛说五众无常，苦空无我相。今于是五众，欲说异法门，故说《般若波罗蜜经》。如佛告须菩提：菩萨若观色是常行，不行般若波罗蜜；受想行识是常行，不行般若波罗蜜。色无常行，不行般若波罗蜜；受想行识无常行，不行般若波罗蜜。”（大正二五·六二下）不管是观五蕴有常行抑无常行，皆是有所建立，因而亦有限定，而不见实相。《般若经》则不如此说。它是就五蕴而明常无常皆不可得；此是高一层地说五蕴的，亦是依异法门而说。

《大智度论》的作者以为，诸法实相是最高真实，是绝对义，远离一切相对的限定的言说。“善”、“不善”、“无记”，都是限定，都是“相”（梵 lakṣaṇa，相当于英语的 determination），故都要超越之。

十二画

【无我】 对我这样的观念、我的东西这样的观念的排除。对作为实体的我、灵魂的否定。这是佛教的基本观念。巴 anattan；梵 anātman。梵语 ātman 是我、灵魂之意，前头加 an，即是否定之意。

按巴利原语 anattan（其主格形式为 anattā），有两个意思：“我不成立”与“没有我”。初期的佛教并不说作为实体的我不存在，却表示要“离我执”。这是针对奥义书哲学视我为实体一点而来。释迦并未有对于我的存在与否一类形而上学的问题，加以讨论。初期佛教说“无我”，基本上是要从“我”的观念、“我的东西”的观念脱却开来，主要是实践

的修证的用意。说一切有部则说人无我，否定实体的我，而说诸法实有，不说法无我。这便转到形而上学的旨趣上去。其后无我说渐转成“作为实体的我不存在”的意思。大乘佛教则把无我说与缘起观、空观关联起来，以为无我是事物不具有永远不变灭的本体（我）之意，这便是无自性。同时亦提出二无我的说法：人无我法无我。唯识说则更本于三性说，而立三无我说。此时所无的，所否定的我，基本上是形而上学的实体、自性之意。

故由无我这一观念，亦可看到印度佛学发展的倾向：由伦理的、修证的转为哲学的、形而上学的。

【涅槃】 梵语 nirvāṇa、巴利语 nibbāna 的音译，又音译作泥日、泥洹、涅槃那、涅隶槃那；汉译为灭、灭度、寂灭、不生、圆寂。这是从一切烦恼的束缚中脱却开来，灭除再生于迷妄世界的种种业因的境地。有部名之为择灭，以其性是善和常住。大乘则以之有不生不灭之义，视之为般若、法身，具有常、乐、我、净四德，或以之为由法身、般若、解脱三法所成，一如伊字的三点。

若就语源来看涅槃一概念的意思，则 nirvāṇa 可拆写成 nis-vāṇa，这是一所有复合语(bahuvrīhi)。nis 是字首，与 vāna 结合时，依连声(saṃdhi)法则变成 nir。nis 是否定之意，vāna 是喷出、现起之意。故 nirvāṇa 即是停息喷出的状态；具体地言，即是“停息三毒之火的喷出状态”。故涅槃的原意，有远离现世的苦恼的涵义。

按涅槃的意义，可通过它与真如（最高的真理）的关系来理解。唯识学派以涅槃是依真如离障而施设的，即是说，真如离障，即施设涅槃。故涅槃是真如自身再加一规定而施设的境界，此规定即是离障。离障是一主观努力，由是，真如即显现于离障的主观努力的完成中，这即是涅槃境界。亦即是，通过离障的工夫，真如即能如其本来而显现，此即是涅槃。《成唯识论》卷十：“此（大涅槃）虽本来自性清净，而由客障复令不显，真圣道生，断彼障故，令其相显，名得涅槃。此依真如离障施设，故体即是清净法界。”（大正三一·五五中）又依《成唯识论》，涅槃可分四种：本来自性清净、有余依、无余依、无住处。（同上）

十三画

【业】 行为之意。梵语原文为 karman，kriyā 通常分身、口、意三方面，故称三业。身是通过身体而发出的行动，口是由口部发出的言说，意是意识的种种构思、想象。这三者都可分别作为原因，而生起结果。即是说，由身、口、意三者而来的或善或恶的行为，可召感后来的果报。从原因到结果，都可说是行为，都可说是业。不过，业较偏重行为的残余的潜在的力量，所谓业力。这种力量由过去遗留下来，一直存续下去，以引生未来的结果，如前世种下善恶的行为，而引生现世的果报，这中间都表示业的力量。按业的原意，就 karman 一词言，本来单指行为，其后与因果关系结合，因而成为由前时遗留下来，存续下来，继续发生作用的一种力量。即是说，一种行为，必会带来或善或恶，或苦或乐的果报，由前世引发至今世，以继续在来世发生作用，此中即可以业力为中心，而生起轮回思想。这业除分身、口、意三业外，亦可分个人的业与社会意义的共同的业。前者是不共业；后者是共业，可以说是共同的遭遇。业的想法，本来共通于印度一般社会方面，对印度诸派思想有很大的影响！在佛教来说，亦是一极重要的观念。在胜论哲学，业是十句义之一，为业句义，指运动而言。

【爱】 佛法中“爱”一词语的意思，复杂得很；它的内容恐怕比英语的 love 和德语的 Liebe 还要丰富。在佛教经论中，这词语比较多出现于原始佛典与大乘经典中，特别是前者；这主要是从梵语巴利语翻译过来的资料；中国佛教的文献，比较少谈“爱”。而对于不同表示的梵语与巴利语原语，汉译都少加简别，一律译作“爱”。这是导致这一词语的高度复杂性的一个重要原因。

例如：巴利语 chanda，是爱好、愿欲之意，事见《杂阿含经》；梵语 anunaya，tṛṣyamāṇa，都是爱的执着之意，前者见《楞伽经》，后者见《中论》；巴利语 taṇhā 梵语 tṛṣṇā 都表示烦恼、贪欲，由此而生盲目的冲动，前者见《杂阿含经》，后者见《俱舍论》；巴利语 mamāyita，是执着他物为自身所有之物，即指此一被执着之物，语见《义足经》；梵语 kāma，指性爱，语见《理趣经》；梵语 sneha，指父母对子女的爱，

语见《佛所行赞》；梵语 preman，指对一种崇高理想的爱，此种用法相当普遍，自古已有；又巴利语 pema，指对他人所怀的友情，语见《法句经》。这种种表示，意思都不一样，其原语也是相互差别，但汉译却都作“爱”。

这些不同的意思亦可归纳为两个总的意义：其一是染污义，另一则是一种德性，是不染污的。“爱”的染污义，明显得很，如上面所举的大多数的例子；这一义亦最能与佛陀的四谛思想与十二因缘的说法相应。另外，由“爱”连着其他字眼而成的表示染污义的字眼，也常出现于经典之中，如爱恚、爱涎（对于个别我的执着）、爱海、爱鬼（爱着之害，有如鬼魅）、渴爱、爱结、爱见、爱业、爱染、爱想、爱憎、爱藏、爱缚、爱欲，等等。其中渴爱的意思，尤为突显，喻人的欲求，如感饥渴时渴水般强烈。这种种意思都源于生命中的妄情妄识对外界有所攀附时，而生起盲目的冲动，定要有所执着而后快。我们可以说，爱的执着，是妄情妄识的具体表现。但约实而言，包含外界以至于生命自身的万法，是否真有其实在而可被执取呢？答案自然是否定的。因万法的本性是空，只是依缘而聚合；缘集则成，缘去则坏，此中并无实在的独立的自己。爱着即是要向此中寻求实在，这无异影里求物，虚中求实，永无结果，而只在这种本质上是绝望的追逐中打滚，在生死流转中轮转，招来无穷的苦恼而已。故经中说爱为染着因，是生死本。在另一面，“爱”的德性的意思，在佛教经典中也相当普遍。如爱法、爱育、爱果、爱敬、爱喜觉、爱语、爱惜等。这个意思实在泛得很，可推而至于爱国家、爱社会、爱亲人、爱祖师，以及于对人类万物的关切之情。

染污的爱，是佛教说爱的本义。它在原始佛教与大乘佛教中，有其确定的意义；它作为那盲目的蠢动的妄情妄识的具体表现，在解脱哲学中被视为被对治被转舍的对象，这即被提炼成属于染污边的一个观念。而爱的否定，所谓“断爱”，更是佛教到解脱之路的工夫历程中一个关键点。德性的爱，则是佛教说爱的通义；它是一种想法，一种应有的人生态度，其意义并不确定，在佛教系统中，并未被提炼成一个观念。它既是通义，故也不限于佛教，而是共通于佛教以外的其他思想学派中。我们了解佛教的爱，当以染污边为主。

【慈悲】　佛、菩萨对众生的平等一如的深切的关怀。慈是把快乐给予众生，悲是拔除众生的苦恼。《法集要颂经》有为品第一：“如是佛世尊，一切智中师，慈悲为有情，广说真实语。”（大正四·七七七上）慈的相应梵语为 maitrī，悲则为 karuṇā。maitrī是由 mitra（朋友）转变而来的抽象名词，是最高的友情之意；这种友情，并非只限于对一部分特定的人而言，而是相对于一切人的。karuṇā 的原意则是感叹，感叹人生的苦恼而发悲愿。

【极微】　物质所能被分割到的最小单位，不能再被分割的最小的实体；相当于原子。旧译为邻虚。这种原子，分地、水、火、风四种，分别有坚、湿、暖、动的特质。梵 paramāṇu；藏 rdul phra rab。若在一极微的上下四方集合其他极微，而成为一团，则为微尘（梵 aṇu）。

对于极微的看法，《成实论》以之为空。说一切有部与经量部则以之有实体，前者以之以原子的姿态，多数地集合起来（梵 anekaṃ paramāṇuśaḥ），在相互之间留有空隙。后者则以多数的原子集结起来（saṃhatās paramāṇavaḥ），在相互之间不留空隙。唯识派则否定这两种说法。

按说一切有部的见解是，多数的原子集合时，一个个的原子只是互相接近而已，并不接触。由于原子是极限，由分析物质的空间广度而得，故不具有部分。因而在两个原子接触时，不能有其部分的融合。因此，说一切有部主张，原子是在互相不融合的情形下集合起来。世亲唯识派指出这个说法的困难是，由于个别的原子不能被知觉，故即使多数原子集合起来，仍不能成为知觉的对象。经量部则以为，多数原子集合成一团，中间不留空隙。世亲的批判的说法是，我们不能证明原初作为集结体的一部分的原子是一实体，故不能说多数原子构成集结体。倘若原子能集结，则由于一原子的上下与四方都与其他的原子结合，这原子便变成有六个部分了。而具有部分的东西，是可更分割的，不能说为是单一的实体。反之，倘若原子没有部分，则一个原子和六个原子结合，它们会完全重合起来，变成一个原子的大小，这样，被知觉的对象将变得全不存在。故不管原子具有部分与否，都有困难。世亲的结论是，构成集合体的单

一的原子的存在，不能被证明出来；既然这不能被证明，则原子的集结体，即不可能成为认识的对象。此中的论说，参见《唯识二十论》。

十四画

【实相】 一切事物的真实的、常住不变的本性。平等的、最高的真理。这与本体、真相、本性等，都有本源的不变的理法之意。其梵文原语 dharmatā, bhūta-tathatā，是本然的真实之意，这是佛所觉悟的内容。真如、一如、法性、实性、涅槃、无为等，都是实相的异名，鸠摩罗什所翻译的“空”，亦是此一层面之意。所谓“诸法实相”，自龙树强调以来，成为大乘佛教的标帜，与小乘佛教的三法印（诸行无常、诸法无我、涅槃寂静）对称，而为第四法印的实相印。

佛教对实相的表示，通常是取否定（negativity）的方式，而不取肯定的方式。此中的思想背景是以实相是超越一切相对相之上，并超越一切语言的效用之上。一切语言的作用，都是相对性，而实相却是绝对的真理。参看异法门条。《中论》：“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。”又：“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”（大正三〇·二四上）（上一颂的梵文原意是：心的对象止灭时，语言的对象亦止灭。存在的本性像涅槃那样，无生无灭。下一颂的梵文原意为：它与其他东西没有条件性的联系，它是静寂的，不能被概念化；无分别，亦无分化。这是实相的特质。）

【实相义】 实相的意义；指最高真理。又称实相印、法自然之印。印相或印，或法印，是真理的象征、符号，由此可识取真理者。梵 dharma-svabhāva-mudrā（其意是法的本性的印相）；藏 chos kyi dbyiṅsñid phyag rgya。有些日本学者译这梵文原语为“法自性印”“教法的本质的特性”。“实相义”是《法华经》的译法，《正法华》则译为“经法自然之教”。就其梵文原语看，可解为一切存在的真实的形态的表征，或经法的本质的标帜。这其实是大乘教针对小乘教的三法印而立的一法印，以显示诸法的实相。《法华经》：“今佛放光明，助发实相义。”（大正九·五中）

【种子】（1）唯识学说的重要观念。唯识学派以为，世间出现的种种行为，或净或染，这些行为过后不会消失，而成为无有，而是有一种余势或影响力留下来，作为未来行为生起的原因，或影响未来的行为。这些余势或影响力，可以说是具体的行为或现象的潜在状态。依唯识说，这潜在状态，即是种子，藏匿于第八识阿赖耶识中。之所以称为种子，是取植物种子的意思；植物的种子是构成该棵植物的主要原因，行为的种子，则是形成该行为的主要原因。但植物的种子是物质性的，行为的种子则完全是精神性的。故种子可以说是生起行为或现象的一种精神力量。《俱舍论》卷四："何法名种子？谓名与色，于生自果所有展转邻近功能。"（大正二九·二二下）《成唯识论》卷二："何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别；此与本识及所生果不一不异。"（大正三一·八上）梵 bīja；藏 sa bon。（2）在密教，种子是具有象征意义的文字。即是说，种子是一种梵字，用以标示佛与菩萨各尊，其间亦含有哲学意味。通常是每一梵字表征某一佛或菩萨的种子。如金刚界大日如来的种子为 vam（鑁），胎藏界大日如来的种子为 a（阿）；ha（诃）则表地藏菩萨的种子。

【种子六义】据唯识说，作为种种现象或万法的原因的种子，其生起现象或万法，依一定的规律，这些规律即依种子自身的体性来决定。这体性亦可说是种子的特质，这可分六方面来说，称为种子六义。（1）刹那灭；种子才生无间即灭，由此可使它的生起现象的生可能。因若种子可暂住，即不能再生，住即不生故。（2）果俱有；作为因的种子同时即含有其果，此使种灭果生可能。因若种子中不同时含有其果，则种子灭已，果生如何可能？（3）恒随转；种子是刹那灭的，但它非即灭便断，而是即灭即转，此亦是使生可能者。因若种子即灭即断，则后来的果从何而得？（4）性决定；各种子各有其一定的特性，其生果，性亦一定。善种只能生善果，恶种只能生恶果。这可使因果关系，井然有序，不相杂乱。（5）待众缘；众缘即四缘中除因缘的种子之外的其他三缘（所缘缘、等无间缘、增上缘，这都是辅助的条件）。必须众缘和合才能有生的作用，种子不能单独生起万法。（6）引自果；何法种子只能生何法果，如心法

种子只能生心法果，色法种子只能生色法果。此亦使法相井然，因果不乱。若综合六义而言其理论意义，则（1）、（2）、（3）三义都是从不同面说生的可能的，（4）、（6）二义则是涉及生的内容的规律，即是，即使因有能生之用，但它的所生是有一定的，不能一因生一切果。至第（5）义，则表示缘生的规则。主要条件（因、种子）生起万法，必须要待辅助条件（缘）具足，才能成事。参看《成唯识论》卷二（大正三一·九中）。

【熏习】 身、口所表现的善、恶行为，或意识所表现的善恶思想生起时，其影响力、气分并不消失，而遗留下来，存于生命中的阿赖耶识中，而使其中的内容，生种种变化。一如香气熏在衣服上，使之也有香气。身、口、意的表现，称为现行法，其影响力或气分，留于阿赖耶识中，称为种子或习气，或以业（梵 karma）的方式存在。这现行法之影响阿赖耶识或生命中的业力，而留下种子或习气的作用，称为熏习。唯识宗典籍盛发熏习之义；《大乘起信论》则有染净互熏之说，无明熏真如，真如又熏无明，由是而成立人间的流转与还灭。《大乘起信论》："熏习义者，如世间衣服，实无于香，若人以香而熏习故，则有香气。此亦如是。真如净法实无于染，但以无明而熏习故，则有染相。无明染法实无净业，但以真如而熏习故，则有净用。"（大正三二·五七八上）梵 vāsanā；藏 bag chags。

十六画

【缘起】 佛教最基本的观念，显示佛教对生命、存在的基本看法。宇宙万法，包括物质方面的外境与精神方面的心识，都是由条件或原因（缘，梵 pratyaya）的集合而生起，缘集则成，缘去则灭。存在的四相，即成、住、异、灭，实表示与缘的关系的过程。由于诸法是缘起，因而没有独立的自性，不能决定自己的存在，而要由诸缘决定，故其本性是空，即性空。所空的，是独立的自性。故缘起即性空，缘起分析地即能导致性空，二者指涉相同的义理，是一体二面的说法。缘起是就存在成为现象说，它在有的层面有一定的影响力；性空则就存在的本性说。《中论》："众因缘生法，我说即是空（无）；亦为是假名，亦是中道义。"（大正三〇·三三

中）梵 pratītya-samutpāda；巴 paṭicca-samuppāda。

这是佛教的缘起的一般意思，又称因缘生、缘生、因缘法。倘若落在不同的佛教系统言，则对缘起亦有其特定的说法；此中有四种，即业感缘起、赖耶缘起、真如缘起、法界缘起。业感缘起是原始佛教的说法，以惑、业、苦三者展转表现因果相续立说；以烦恼（惑）为缘，而造身体上的恶业，以这恶业为因，召感生死的苦果。现象世界即附在生死苦果中说。赖耶缘起是唯识学派的说法，以微细不可知的阿赖耶识为有情的根本依；此识藏有无量数的精神性的染净和合的种子，这些种子待缘现行，由潜存状态变为实现状态，即变现这个现象世界。真如缘起是《大乘起信论》的真心系的说法，以超越的真常心与经验的生灭心和合，随缘而起现一切法，而成现象世界。法界缘起则是华严宗的说法，它是佛的圆明性德的呈现，是佛在其海印三昧中随顺众生的愿欲而示现的种种无碍的事象。

十九画

【识】 （1）梵 vijñāna；巴 viññāṇa。了别作用。就梵文原语看，这是由字 vi 与动词语根 jñā 所合成；前者意即分析、分割，后者意即知了。故识是透过对象的分析与分类而起的一种识别作用。但佛教言识，有偏向心理学意义的情识之意，并不纯粹是西方哲学中以知性的范畴为本的认识，即非纯认知意。唯识学派更视识为妄情妄识，是与执着俱起的认识作用。关于识的类别，本来小乘只立六识（眼、耳、鼻、舌、身、意），大乘则在六识外，更立第七、八、九、十识。又佛教初期通称为识，后来唯识学派特别重视感识以外的认识，并将之区分为心（梵、巴 citta，指第六意识）、意（巴 mano，指第七末那识）、识（巴 viññāṇa，指第八阿赖耶识）三种。（2）十二因缘中的一支，为一种原始的统一意识。《俱舍论》以为，识是无明经行的阶段而附托在现在的母胎中的结生初念。（3）佛教以外的一些学派以为，识是遍在于万有中的常住的精神原理，于地、水、火、风、虚空界中无所不在。

【识转变】 识的变化。识的潜在的力量现势化，而成为诸事象，

这诸事象的余力或余势（影响力），复又存留在潜在意识中。在这现势化中，呈现主观的心识与客观的对象的对峙局面，而形成现象世界，称为识转变。《唯识三十论颂》："是诸识转变，分别所分别；由此彼皆无，故一切唯识。"（大正三一·六一上）此中的"分别"是能分别，即主观的心识，所分别即是客观的对象。梵 vijñāna-pariṇāma。

第二篇

中国佛教之部

十四、龙树与天台哲学

就义理一面来说，龙树对天台宗有一定的影响。后者的基本理论，如三观与三谛，都可以说是龙树哲学的空、假、中观念的直接开展；龙树的文字，特别是主要论著《中论》（*Madhyamaka-kārikā*）者，也常出现于天台论师的著作中。本文即要以《中论》为基础，看龙树哲学与天台哲学的理论关联，并试图说明后者之不同于及有进于前者之处。关于后者，我们主要是以智顗为中心；他是天台理论的奠基人物。（注一）

（一）三观与三谛

天台宗的解脱的认识论，（注二）可见于智顗《摩诃止观》的一段话中："所照为三谛，所发为三观，观成为三智。"（注三）此中，所照的三谛，可视为相当于认识对象；所发的三观，相当于认识活动；观成的三智，相当于认识主体。这当然不是一般的认识，而是观照，由此可使人得解脱。所谓三谛、三观与三智，都是就空、假、中言。三谛是空谛、假谛、中谛；三智是空智、假观、中观；三智是空智、假智、中智。（注四）分解地言，这种观照关系有三：一切智在空观中观空谛；道种智在假观中观假谛；一切种智在中观中观中谛。（注五）这里我们先论三观与三谛。

关于观，《摩诃止观》谓："观有三。从假入空，名二谛观；从空入假，名平等观；二观为方便道，得入中道，双照二谛，心心寂灭，自然流入萨婆若海，名中道第一义谛观。"（注六）此中首先点出三观的名目：二谛观、平等观、中道第一义谛观。但这三观各有其重点所在。就前二观而言，二谛观是从假入空，其重点在空。所谓二谛，并非一般的两重真理之意，

而是能所两面合论之意。即是，假或假名是言说，透过言说可诠释空之意，或空是透过言说的诠释而会得。这样，假是能诠，空是所诠，由能诠到所诠，而成观照，为二谛观。（注七）平等观则是从空入假，其重点在假。此种观法可分两面说：从空与入假。修行之人证得空理后，并不滞留于空的境界，知道这空还不是最后真实，而还要从空回转过来，重入经验的世界，以言说化导众生，这是从空。在化导众生方面，能因应彼等的特殊需要，而施以不同的药疗，这是投身到言说的经验的世界所要具足的分别能力，这是入假。（注八）所谓平等，是对前此的二谛观的不平等言。二谛观是从假入空，否定假名的自性，而以之为空；这是以空来否定假名，未有反过来以假名否定空；即是，只否定假名，未有否定空。平等观则是从空入假，否定对空的执着，而还归于假名；即是，以假名来否定空；这与前此的空的会得，是通过以空来否定假名，恰好构成空与假名各被运用一次，也各被否定一次的平均局面。故称平等。（注九）

关于中道第一义谛观，上面所引《摩诃止观》文字，只说得双照二谛一面，并未全面。《摩诃止观》在下面更全面地说：

> 中道第一义观者，前观假空，是空生死；后观空空，是空涅槃。双遮二边，是名二空观。为方便道，得会中道。故言心心寂灭，流入萨婆若海。又初观用空，后观用假，是为双存方便。入中道时，能双照二谛。（注一〇）

即是说，二谛观是观经验世界的自性的否定，所谓假空。平等观是观超离或空的世界的自性的否定，所谓空空，而还归于假。两者各有所偏，各只归于一边，仍未完足。必须综合这两者，而成双边否定（双遮），所谓二空，才能完足。这便是中道的境界。又就另一面来看，二谛观以空来否定经验世界的自性，实亦是肯定空；平等观以空空来否定超离或空的世界，而还归于经验世界，还归于假，实即是肯定假。两者的综合，又可成双边肯定（双照）。这亦是中道的境界。故中道的双遮与相照，在逻辑上有互相涵摄的关系：假的否定即涵空的肯定，空的否定即涵假的肯定。倒过来说亦然。设 P 为假，则假的否定为—P，这即是空；空的

否定即是—（—P），这还归于P，即是假。

上面说，二谛观或从假入空观的重点在空，故可称为空观，就谛来说，可称空谛。平等观或从空入假观的重点在假，故可称为假观，就谛来说，可称为假谛。中道第一义谛观则是对空、假的双遮双照，或双边否定与双边肯定，综合两边同时又超越两边，故为中观，就谛来说，可称为中谛。

（二）三观、三谛与空假中偈

以下看三观、三谛与龙树思想的关连。即是说，龙树的思想如何在义理上影响天台宗的这种理论，及后者之进于前者之处。首先，无可怀疑地，三观、三谛的三个基本概念空、假、中，与龙树《中论》的一个偈颂有极其密切的关联。这偈颂是：

> 众因缘生法，我说即是空（无），亦为是假名，亦是中道义。（注一一）

这是鸠摩罗什的翻译。空、假、中三个概念同时在偈中出现，以下省称为空假中偈。我们大概可以说，三观、三谛理论是直接从这空假中偈引发出来的。因在这偈中，空、假、中三概念是处于平行的位置，都是作为对于主语众因缘生法的谓语，在义理上表示龙树思想的三种理境。天台宗论师把这三个概念引用过来，以之表示对存在的三种观法，那是很自然的事。虽然他们对这三个概念的了解，不必同于龙树。

要注意的是，这空假中偈的梵文原偈与鸠摩罗什的翻译在文法上并不相同。关于这点，可参看拙文《龙树之论空假中》。（注一二）在梵文原偈，空假中三个概念并不是处于平行位置。我们相信天台论师了解这空假中偈，是根据罗什的翻译，而非根据梵文原偈。（注一三）这除了上述的理由外，尚有一点，即是，在智顗的著作中，常引用罗什的译偈。（注一四）

以下我们分别就空、假、中三概念以比较龙树与天台宗的看法。首先就空言。我们在《龙树之论空假中》一文中说，龙树的空义，相当单纯、清晰，这主要是就对自性的否定而显，或用以说缘生法的本质；它并不

大有后期大乘佛教的那种“不空”的意思。天台宗论师一方面吸收了龙树的这种空义，这可从三观中的从假入空观的以空为重点中见到；另外，他们又在空的消极的否定的意义之上，赋与一种积极的肯定的涵义，把它与中道、涅槃诸概念联结起来。（注一五）这是他们发展中道思想与空假中三观的相互涵摄的圆融思想的自然结果。空不再局限于消极的静态的涵义，而亦可以开出积极的能动的内容。

关于假，或假名，我们在《龙树之论空假中》一文中谓，龙树强烈地意识到缘起事的假名性、施设性，但他还是不太强调这方面。缘起性空，他还是耿耿于怀于后者。总之龙树并未特别重视假名。但在天台宗，假有相当特殊的地位。三观中的假观，或平等观，被安排在空观或二谛观之后。这不同于龙树《中论》把空与假并列，视之为两谛：第一义谛与世俗谛，而有突显作为第一义谛的空之意；却是透过这空前假后的顺序，显示一真理层面的扩展历程。即是，就空与假两观对比来看，天台宗似更强调假观，以之显示较完全的真理层面。这可从空观的二谛观与假观的平等观的分别看出。如上面所已表示出，二谛观只是以空来否定假，只是单边否定，其理境未免沦于抽离状态，出世意味极重。平等观则是在以空来否定假后，复又以假来否定空，使还归于假；其结果是由出世还归于世间，不致停滞于抽离状态。这是双重否定，结果还归于肯定。

严格来说，天台宗的假，其实有两个层面。上面所论，是平等观的从空入假的假。这是在证得空观后再回看这个存在世界而表现的假。这与二谛观的从假入空的假自是不同。由是可有空前的假与空后的假。空前的假是常识的层面，以执取的态度来看存在的世界，以之为有实性；空后的假则是在渗透入空理后，不滞于空理，而回头肯定存在的世界，而洞悉其空、平等的本性，此中自有一种智慧在。天台宗的假，应以这后者为重。知礼在其《金光明经玄义拾遗记会本》中即分别两种假：在空观前的是生死假，在空观后的是建立假。（注一六）很明显看到，这分别与智顗的二谛观的假与平等观的假相应。

关于中，或中道，我们在《龙树之论空假中》一文中指出，龙树的中道的义理是空亦复空和离有离无；并谓这些义理都是空义的补充，龙

树并没有特别把中道提出来,别于空而成一中谛之意。天台宗在这两方面,则有不同的做法。首先，不管是空亦复空或离有离无，都是偏于否定的思路，这都只相当于天台宗的中道第一义谛观中的双遮一面；双照的思路，则是天台宗的发挥。虽然在逻辑上，双遮可以涵双照，如上面所说，假的否定涵空的肯定，空的否定涵假的肯定。但佛学不能只是一种逻辑，或一种哲学，它还是一种指道人生路向的宗教；肯定的思路，特别是对假的肯定，无疑可影响人对存在世界经验世界的关注。在这一点上，天台宗无疑是较龙树更接近世间。大概也因为这点，天台宗特别重视中道，把它提出来，别立为中谛，而视之为空、假二谛的综合。

说到二谛，我们在《龙树之论空假中》一文中说，龙树是二谛说：假是俗谛，空与中是第一义谛，或真谛。天台宗则是三谛说，且以空假中偈作为区分三谛的线索：“众因缘生法，我说即是空”是说真谛；“亦为是假名”是说俗谛；“亦是中道义”是说中道第一义谛，或中谛。（注一七）天台宗更强调，此三谛分别表示不同修行的人所见的真理层面：俗谛是世人所见的真理层面；真谛是出世人所见的真理层面；中道第一义谛是诸佛菩萨所见的真理层面。（注一八）此种区分法，似有贬抑真谛与俗谛而表扬中谛之意，因真俗二谛只是一般人与二乘人的所见，中谛则是诸佛菩萨的所见，而只有诸佛菩萨，才是大乘佛教的理想人格。龙树则不如此。他以真谛的所涉，是诸法实相，这仍是诸佛菩萨的所见。此中的关键点似仍在中道：龙树的中道仍归于空，未有将之别立为谛；天台宗则特别重视中道，将之别立为谛。这又与天台宗对世间取较积极的态度有关：其中道第一义谛观的双照有对假法的肯定，而它也实在很重视假观。

（三）三智与无我智

上面说，天台宗的解脱的认识论，就活动言，是观；就对象言，是谛；就主体言，是智。这观、谛、智各自开三，各各相应，而成三种不同层面的以智慧观照真理的活动。三观与三谛如上说。关于三智，则是一切智、道种智及一切种智。这三智的名目，散见于天台宗的不同论著中；其分

别与空、假、中相应，则亦源于龙树《中论》的空假中偈。《摩诃止观》谓：

> 若因缘所生一切法者，即方便随情道种权智；若一切法一法，我说即是空，即随智一切智；若非一非一切，亦名中道义者，即非权非实一切种智。（注一九）

此中以观空者为一切智，观假者为道种智，观中道者为一切种智。文中虽列因缘所生一切法，而未列假名；但这是指假一面，是无疑的。因《中论》的假或假名，是指施设的缘起法或缘起事，或泛指存在世界，经验世界，这是俗谛的所涉；故可以名之为因缘所生一切法。

现在要注意的是，这三智到底是指什么样的智慧，其所知了的对象，到底是什么对象？关于这些点，智顗《修习止观坐禅法要》有很详尽的说明：

> 能了知一切诸法皆由心生，因缘虚假不实故空，以知空故，即不得一切诸法名字相，则体真止也。……是名从假入空观，亦名二谛观，亦名慧眼，亦名一切智。若住此观，即堕声闻辟支佛地。……若菩萨为一切众生成就一切佛法，不应取著无为，而自寂灭。尔时应修从空入假观，则当谛观心性虽空，缘对之时，亦能生出一切诸法。犹如幻化，虽无定实，亦有见闻觉知等相，差别不同。……若能成就无碍辩才，则能利益六道众生，是名方便随缘止。乃是从空入假观，亦名平等观，亦名法眼，亦名道种智。……故经云：前二观为方便道。……若菩萨欲于一念中具足一切佛法，应修息二边分别止，行于中道正观。……心性非空非假，而不坏空假之法。若能如是照了，则于心性，通达中道，圆照二谛。……如《中论》偈中说：因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。深寻此偈意，非惟具足分别中观之相，亦是兼明前二种方便观门旨趣。当知中道正观则是佛眼，一切种智。（注二〇）

很明显地看到，一切智是观空的智慧，体真即是体空。其所观的对

象是因缘虚假不实的空理。其活动是从假入空观，或二谛观；这两个名相，也见于《摩诃止观》。至于道种智，就应修从空入假观及其活动亦名平等观看，自是观假的智慧无疑。“不应取著无为，而自寂灭”，正是从空之意；“成就无碍辩才，利益六道众生，方便随缘”，正是入假之意。这是指涉以至处理存在世界的种种事物与事象的智慧。一切智是观一切事法的平等无自性空的智慧；这道种智则是辨别一切事法的分别的个别的特性的智慧。前者的对象是普遍性（universality）；后者的对象则是特殊性（particularity）。文中的“见闻觉知等相，差别不同”，正是指这种特殊性而言；这是现象世界的经验性，正好与空理的本体世界的超越性对扬。一切种智则是观中道的智慧。“非空非假，不坏空假”是对空与假的双边否定与双边肯定，这即是双遮与双照。这是一切智与道种的综合，是同时观照对象的普遍性与特殊性的智慧。（注二一）文中的“兼明前二种方便观门旨趣”，实是指一切种智综合前二种智慧而言。智顗实以为空假中偈的归宿，在于一切种智的这种“中道正观”。

三智之说，是天台宗根据空假中偈而来的发明。据上面的引文，可知一切智是二乘的智慧，为慧眼；道种智是菩萨的智慧，为法眼；一切种智则是佛的智慧，为佛眼。三智虽各自不同，但在修行历程上却有一定的关联，即一切智与道种智是方便，一切种智是终极。这些点若与龙树比较，则龙树是二谛说，并无三智的说法；他大抵是二智说：相应于俗谛的是俗智；相应于第一义谛或真谛的是真智。就《中论》来说，龙树并未有特别提到俗智，即使有这个意思，也应与道种智不同。因道种智虽指涉存在的世界，但却是菩萨的智慧，此中不应有任何的执取。其相应的假应是从空入假的假，不应是从假入空的假。龙树若言俗的道种智，是空后假的层面；龙树若有俗智，则这应是空前假的层面。关于相应 于第一义谛或真谛的智慧方面，龙树在《中论》中有确定的说法，并称之为无我智，这其实是空智；这种无我智的活动，龙树称为实观。这实应该是实相，指空理而言；空即是无我，无自性也。（注二二）在龙树来说，这无我智应该是佛的智慧，它的对象，应该包括中道在内；因龙树的第一义谛包括中道在内。这在天台宗来说，便很不同。在三智中，无我智

似较相应于一切智，天台宗视之为二乘的智慧。它犹在道种智与一切种智之下。这样对比来看，天台宗实有特别看重道种智与一切种智的倾向，它尤其把后者限于佛所具有。这自然显示它对中道的特别重视。

智慧的深浅，就其自身看，恐怕不易决定。但若通过它所观照的对象来看，便较易决定了。这所观照的对象，就关联于天台宗的三智来说，可有四重：空前假、空、空后假、中道。三智相应于后三重。龙树若有俗智，似应相应于空前假。他的无我智，其所观的对象，似可同时涉及后三重，但自未如天台宗那样确定地以三智来配此三重对象；而他也未如天台宗般重视假或假名，他的中道也缺乏天台宗的中道的双照一面。故就这些点言，天台宗的三智论似较龙树的无我智论为圆熟。

（四）相即与不离

天台哲学有很浓厚的圆融意味。这可见于它的一些名句中，如“生死即涅槃”“烦恼即菩提”一类。（注二三）这种相即的圆融，在宗教来说，是染净打成一片；在哲学来说，是经验与超越、现象与本体打成一片。这在思路上，与《维摩经》非常接近。《维摩经》谓：“诸烦恼是道场。”（注二四）又谓：“淫怒痴性即是解脱。”（注二五）这种思路，在《中论》中也很明显，这便是龙树的两谛不离的思想格局。其详情参见《龙树之论空假中》一文。在这方面，天台宗恐怕受到龙树的影响；但它究与龙树不同，它把这种关系，说得更为彻底。龙树只就外延方面，把烦恼、生死与菩提、涅槃等同起来，并未即此即直认烦恼、生死即是菩提、涅槃。最低限度，他在《中论》只说到“若见因缘法，则为能见佛”的程度。他究竟未至于“见烦恼法即见佛”的程度。故他还是要说“业烦恼灭故，名之为解脱”，强调业烦恼要先灭，然后得解脱，而未说业烦恼即此即是解脱。（注二六）这里我们把龙树在这方面的脉络称为不离，天台宗的称为相即，以示分别。我们以为，由不离到相即，还有一段思路上的进程。不离是外延上的等同，表示所指涉的还是那个范围内的东西；这在意思上还较浮泛。相即则是在体方面的同一，表示非常确定和具体的圆融关系。知礼在《十不二门指要钞》说到天台宗的即义，提供很重要的信息。他说：

应知今家明即，永异诸师。以非二物相合，及非背面相翻，直须当体全是，方名为即。（注二七）

此中他把相即解为“当体全是”，即是，烦恼、生死当体全是菩提、涅槃。这两者是同体，不能分离。净时全净，染时全染，还是那些东西。这犹如热时全冰为水，冷时全水为冰。故烦恼、生死不能舍去，如龙树所云；在这方面，知礼更提出“性恶法门”观念。他说：

烦恼生死即是修恶，全体即是性恶法门，故不须断除及翻转也。诸家不明性恶，遂须翻恶为善，断恶证善。（注二八）

故烦恼、生死虽是性恶，但作为法门，却恒常地有工具的作用（instrumentality），以利益佛、菩萨方便度生。（注二九）

故法门不改，不须“断除及翻转”。这同体、法门观念，特别是后者，都是天台宗有进于龙树的开展。

（五）关于四教四门

天台宗有著名的判教说，立藏、通、别、圆四教，而与四门相配。四门是四种思考层面，或观照层面，这即是有门、空门、亦有亦空门、非有非空门。就逻辑来说，有门是肯定，是正；空门是否定，是反；亦有亦空门是同时肯定，是综合；非有非空门是同时否定，是超越。这四门的说法，实来自《中论》的一个偈颂：

一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。（注三〇）

其中，有门相当于一切实，空门相当于一切非实，亦有亦空门相当于亦实亦非实，非有非空门相当于非实非非实。（注三一）

天台宗以为，四教与四门相配，可有分别的与总合的两面。就分别一面言，四教每教都各自有四门，门门升进，以臻于较高的理地。（注三二）就总合一面言，四教中每一教可与一门相配：藏教配有门，通教

配空门，别教配亦有亦空门，圆教配非有非空门。这种相配，基本上是就应用上的方便言，其意义是权宜的，而非究竟的。智顗《四教义》谓：

> 四教各明四门，虽俱得入道，随教立义，必须逐便。若是三藏教四门，虽俱得入道，而诸经论多用有门。通教四门虽俱得入道，而诸经论多用空门。别教四门虽俱得入道，而诸经论多用亦有亦空门。圆教四门虽俱得入道，而诸经论多用非有非空门。（注三三）

很明显地看到，四门是逻辑格局，也很有辩证的意味；与四教相配，则是此种逻辑格局的运用。由这种相配可以看到，天台宗以为，四教在义理上并不是各自孤立的，而是有一辩证的发展：从藏教的肯定思考到通教的否定思考，经别教的双边肯定思考，最后臻于圆教的双边否定思考。亦是因为这样，圆教的双边否定才能包摄双边肯定，而成双照与双遮的中道观法。故四门的运用，可以说是巧妙的逻辑运用；通过它，可以建立四教的重重向上升进的连续性，而成一统一体。

另外，天台宗又把四教与空假中偈相联起来，以“众因缘生法，我说即是空”为申述通教教理，“亦为是假名”为申述别教教理，“亦是中道义”为申述圆教教理。（注三四）即是说，通教基本上是说空，别教基本上是说假，圆教基本上是说中道。这里姑不论这种理解是否得当，单就方法论言，已显示天台宗实有透过这种相联，在外延上把通、别、圆三教结合起来。因龙树在空假中偈中，有一基本的意向，这即是要在外延方面把空、假、中三个概念等同起来。（注三五）外延上的等同，即表示三个概念的所涉，都是那个范围内的东西。这三个概念分别与通、别、圆三教相联，即表示三教在外延上也互相包摄了。由此更可见天台宗有把这几个教建立成一统一体的意向。这与上面一点，实在可相互印证。

附注

注一：赫维兹（Leon Hurvitz）以为，在佛教各哲学流派中，影响智顗思想最大的，是中观学派。（Leon Hurvitz，*Chih-I*, Mélanges chinois et bouddhiques, Bruxelles, 1962, p. 24）而中观学派的祖师则是龙树。

注二：在哲学上，一般所谓认识论，是就客观知识的建立而言的那种理论。这里我们说的“解脱的认识论”是借说，取其比配的意思。这种认识论的目的自然不是在建立客观知识，而是在解脱。

注三：卷五上，《大正藏》卷四六页五五下。

注四：对于三智，另有其特别的称呼，这即是：一切智、道种智、一切种智。见下文。

注五：空、假、中的名目，这里先提出来，其出处见下文；这观照关系也在这里先提出来，其详情见下文。

注六：卷三上，《大正藏》卷四六页二四中。

注七：《摩诃止观》谓：“所言二谛者，观假为入空之诠，空由诠会，能所合论，故言二谛观。”（Idem.）

注八：《摩诃止观》谓：“从空入假，名平等观者……当知此观为化众生，知真非真，方便出假，故言从空；分别药病，而无差谬，故言入假。”（卷三上，《大正藏》卷四六页二四下）

注九：《摩诃止观》谓：“平等者，望前称平等也。前观破假病，不用假法，但用真法，破一不破一，未为平等。后观破空病，还用假法。破用既均，异时相望，故言平等也。”（Idem.）

注一〇：Idem.

注一一：《大正藏》卷三〇页三三中。

注一二：刊载于《华冈佛学学报》第七期。

注二二：牟宗三先生亦认为汉译的空假中偈，大体是天台宗的讲法。参看氏所著《佛性与般若》上册（台湾学生书局印行，一九七七年六月，页九六）。

注一四：如《摩诃止观》卷三下（《大正藏》卷四六页二八中）、《摩诃小观》卷五上（《大正藏》卷四六页五五中）、《修习止观坐禅法要》（《大正藏》卷四六页四七二下）、《维摩经玄疏》卷三（《大正藏》卷三八页五三四中、下）、《维摩诘经玄疏》卷三（《大正藏》卷三八页五三五上）。

注一五：《摩诃止观》谓：“《大经》云：二乘之人但见于空，不见不空；智者非但见空，能见不空。不空即大涅槃。”（《大正藏》卷四六页二八上）谛观《天台四教仪》又谓：“然于菩萨中有二种，谓利钝。钝则但见偏空，

不见不空。……若利根菩萨，非但见窄，兼见不窄。不空即中道。”（《大正藏》卷四六页七七八上）

注一六：《金光明经玄义拾遗记会本》谓：“假有二种。若在空后，即建立假；若在空前，即生死假。”（卷下中，《续藏经》卷三〇页四二九 a）

注一七：参看《维摩诘经玄疏》卷三（《大正藏》卷三八页五三五上）。

注一八：《维摩诘经玄疏》谓：“有谛者，如世人心所见理，名为有谛。亦名俗谛。无谛者，出世人心所见理，名为无谛。亦名真谛。中道第一义谛者，诸佛菩萨之所见理，名中道第一义谛。亦名一实谛。”（《大正藏》卷三八页五三四下）

注一九：卷五上，《大正藏》卷四六页五五中。

注二〇：《大正藏》卷四六页四七二中、下。

注二一：《大智度论》谓：“佛尽知诸法总相别相，故名一切种智。”（卷二七，《大正藏》卷二五页二五九上）这也是这个意思。总相指对象的普遍性；别相指对象的特殊性。

注二二：《中论》谓：“灭我我所故，名得无我智。”（18:2，《大正藏》卷三〇页二三下）又谓：“得无我智者，是则名实观。”（18:3，Idem.）

注二三：智顗《法华玄义》谓：“观生死即涅槃，治报障也；观烦恼即菩提，治业障烦恼障也。”（卷九上，《大正藏》卷三三页七九〇上）《摩诃止观》谓：“阴入皆如，无苦可舍；无明尘劳，即是菩提，无集可断；边邪皆中正，无道可修；生死即涅槃，无灭可证。”（卷一上，《大正藏》卷四六页一下）

注二四：《大正藏》卷一四页五四二下。

注二五：Ibid；页五四八上。

注二六：参看《龙树之论空假中》一文。

注二七：《十不二门指要钞》卷上，《大正藏》卷四六页七〇七上。

注二八：Ibid；《大正藏》卷网六页七〇七中。

注二九：例如佛、菩萨要度酒鬼、妓女，若能先化身为酒鬼、妓女，便较易进行化道工夫。此化身为酒鬼、妓女之事，即是性恶法门。这当有工具义。

注三〇：《大正藏》卷三〇页二四上。

注三一：这是所谓四句（catuṣkoṭi），或四种命题。这四句可以符号逻辑的真值蕴涵系统来表示，其表示式请参看拙文《从逻辑与辩证法看龙树的论证》（《能仁学报》，第一期，一九八三年，页一九一三六）。

注三二：四教各有四门的情况如下。藏教所修的是析空观，所证的是偏真之理。其有门可以一切有部的三世实有、法体恒有的实在论为代表；其空门可

见于成实宗立三种假而空我法之理中；其亦有亦空门即《毗勒论》的双照实有与空理；其非有非空门即《那陀迦旃延经》的双非实有与空理。这后两部经论并未有传来中土，我们可以《大智度论》而知之。通教的有门是有不离空之有；空门是空不离有之空；亦有亦空门是双照有空；非有非空门是双遮有空。别教则以但中之理为所观。其有门观虚妄色尽，别有妙色，名为佛性；其空门观如来藏、大涅槃皆空；其亦有亦空门双观妙有与真空；其非有非空门观但中之理。其观法为离四句，绝百非，言语道断，心行路绝，泯绝一切言说思虑的相对性，而直契法性。圆教有门观见思假法即是法界，具足一切佛法，是三谛相即的假面；空门观幻化见思及一切法不在因，不属缘，我及涅槃皆空，这是三谛相即的空面；亦有亦空门观空假相即；非有非空门观幻化见思即是法性，故为非有，法性即幻化见思，故为非空，由此而显非有非空的中道。参看《摩诃止观》（卷六上，《大正藏》卷四六页七三中以下）。

注三三：卷四，《大正藏》卷四六页七三一下—七三二上。

注三四：《维摩诘经玄疏》谓："偈云：因缘所生法，我说即是空，此偈申通教大乘，诠无生四谛四沙门果三宝也。偈云：亦名为假名，即是申别教大乘，诠无量四圣谛四沙门果三宝也。偈云：亦名中道义，即是圆教大乘，诠无作四实谛四沙门果三宝也。"（卷三，《大正藏》卷三八页五三四中、下）

注三五：参看《从逻辑与辩证法看龙树的论证》与《龙树之论空假中》二文。

十五、天台宗哲学名相选释

天台文献读书笔记

天台宗特别是其实际开宗者智者大师（即“智顗”）的典籍，号称难读。此中原因，是其思想体系博大，名相繁多。但若能把握得它的体系的关键性的理论与观念，如判教理论，和佛性中道、具、功用等观念，则亦非无门可入。

本文是作者阅读天台宗典籍的读书笔记摘要，而以选释重要的哲学名相出之。这些名相，主要选自智顗的几本最重要的著作，如《法华玄义》《摩诃止观》《四教义》《维摩诘经玄疏》。其中尤以《法华玄义》为重要。智顗思想中的基本主题，如对藏、通、别三教的批评，阐释其圆教的理论立场，和如何在这种理论立场下理解实相、佛性、中道等重要观点，都有明确的交代。很多日本学者都重视《摩诃止观》。但它的重要性，无宁是方法学意义的。三观的发挥与四句的运用，可谓遍布全书。就理解智顗的圆教的思想体系来说，它不如《法华玄义》重要。

智者大师哲学最重要的观念，是作为实相看的“中道佛性”，或“佛性中道”。在这个观念的建立中，他首先把作为心的佛性与作为理的中道等同起来，而走一佛教式的心即理的思想模式。其次，他确定这佛性中道有两个基本特性，一是有功用，二是具足诸法。功用是特就菩萨本着大悲以出假化物、济度众生言；具足诸法则是他以佛性中道不单是众生的本性，且是万法的本性，故众生成佛，亦必要以包摄万法为条件。在智顗的著作中，对于功用，有很详尽而精确的说法；关于具足诸法的

叙述，则嫌省略，但其后学湛然与知礼在这方面有较多的发挥。

佛性中道是要显现的；显现的结果，便是圆教式的觉悟而成佛。在这方面，就哲学方法言，智者提出三点，其一是《中论》的四句，其二是三观，其三是圆顿义的相即。在判教理论方面，他仍是基于佛性中道或佛性观念来展开。在教义上，他把全体佛法分为四种：藏、通、别、圆。这四者实可再约为两种：不说佛性的藏、通，与说佛性的别、圆。此中的要点是，四教所关心的，不离真理问题。藏教是析离现象，而证真理，所谓"析假入空"；通教是在现象中当体证入真理，所谓"体假入空"。智者以前者的方法为拙，后者为巧。但拙巧纵是不同，其所证的作为真理的空，是偏空而已，不是"不空"，不是"妙有"。这不空与妙有，主要是就对现象世界所起的功用，所谓"无方大用"言；依智者，这功用只能在佛性中说。他以为，别教与圆教所证入的，即是这具足功用的佛性，或佛性中道。但两教证入的方法，毕竟不同。别教是渐进，有过程可言，所谓"历别入中"，圆教则无此限制，佛性中道可当下圆成，所谓"圆顿"。智者以为，只有圆教所说的圆顿地证入佛性中道或实相，才是最理想的教法。

以上所陈，是智者哲学的要点。这个读书笔记所选的名相，不算全面，但或许能使读者略窥智者的体系。其中有两个简号，"大正"概指《大正新修大藏经》，"梵"指有关名相的梵文名称。

【一画】一心三观　一切智　一切种智　一色一香无非中道　一念三千　一念无明法性心　一谛

【二画】二谛　七番二智　七种二谛

【三画】三止　三因佛性　三轨　三草二木　三真　三惑　三喻　三谛　三谛偈　三转读文

【四画】五种三谛　止观　中道第一义谛　中观　不空　不思议解脱　不思议断

【五画】四教四门　四种四谛慧

【六画】因果六义　如实智

【七画】佛性中道　佛性真心　决定相　坐道场　妙心

【八画】空见　即　即事而中　即事而真　拙度巧度　果头无人
【十画】真我　真性解脱　真善妙色妙心　素法身
【十一画】偏圆两真　理体
【十二画】无作四实谛
【十三画】经体　圆教四门　圆融三谛　道种智　隔历三谛
【十四画】实相
【十六画】历别入中　缘理断九
【十七画】点空说法
【十八画】萨婆若海
（笔画数按繁体字计算）

一画

【一心三观】　天台宗的一种观想法。同一的心灵，可以同时表现空观、假观、中观的三重观法。空观是观一切法本性空；假观是观一切法惟是缘起假名；中观是观一切法非空非假，即此即是真实。空观是从本质一面来看现象世界，视之为空，无实有性；假观是从缘起表现为有相状有影响力来安立现象世界，视之暂时的有，施设的有；中观是就圆融面来看现象世界，同时体得其本性与如幻如化的显现，不执取一边，而臻于较高的真理层面。

倘若以二谛来看三观，则假名相当于俗谛，空义相当于真谛。但这二谛却是分解地相对而说，亦即天台宗所说的方便权说。故就深一层言，空、假二谛仍是教，仍是假名（第二序上的假名）；“中”则是从方便权说的空假排解开来，圆融二者而一归于实，恢复性空与缘起两者的相即，而不落于任何一边，这才是具体的真理。这是佛眼之所观，佛智之所照。

若就三观的相关的历程来说，此三观又可发展为二谛观、平等观与中道第一义谛观。二谛观又名从假入空观，这是从现象世界的种种个别法进入平等一如的空的真理境界。现实的诸事物都在一相依相待的缘起关系中，因而无独立的自性，而为空，能如是理解，不执着种种法，而观其普遍的平等的空的本性，这即是从假入空。此中的所观有二层面：

假与空，故称二谛观。平等观又名从空入假观，又称从空出假观。这指大乘中人特别是菩萨不停驻于纯然是空的境界，却是要从这境界下落到差别历然的现象世界，以救度众生。从逻辑上说，对于作为否定的空仍不正面肯定之，却予以一再否定，而成否定的否定，即空空，这即是有、妙有，由此而建立现象的有的世界。但对这假有的世界，仍不执着，仍就其本性之为空而观其空。以空观假，又以假观空；以空破假，复又以假破空；破假后是空，破空后是假，故又为平等观。中道第一义观则是通过对空假的偏执的否定而显。对现实的生死世界的执着的否定，这是生死空；对纯然是空的真理世界的执着的否定，这是涅槃空。这两者的综合，为二空观。这是双遮，是超越任何方面的偏执的中道第一义谛观。又就另一面来看，二谛观以空来否定现实世界的自性，实亦是肯定空；平等观以空空来否定空的世界，而还归于现实世界，还归于假，实即是肯定假。两者的综合，即是双照。这亦是中道的境界。这三种观法都是一心或主体性的作用，故为一心三观。《摩诃止观》卷三上："观有三。从假入空，名二谛观；从空入假，名平等观；二观为方便道，得入中道，双照二谛，心心寂灭，自然流入萨婆若海，名中道第一义谛观。……所言二谛者，观假为入空之诠，空由诠会，能所合论，故言二谛观。……从空入假，名平等观者，若是入空，尚无空可有，何假可入。当知此观为化众生，知真非真，方便出假，故言从空；分别药病，而无差谬，故言入假。平等者，望前称平等也。前观破假病，不用假法，但用真法，破一不破一，未为平等。后观破空病，还用假法。破用既均，异时相望，故言平等也。……中道第一义观者，前观假空，是空生死；后观空空，是空涅槃。双遮二边，是名二空观。为方便道，得会中道。故言心心寂灭，流入萨婆若海。又初观用空，后观用假，是为双存方便。入中道时，能双照二谛。"（大正四六・二四中、下）又参考《维摩经玄疏》卷二（大正三八・五二五中、下）。

【一切智】 《大智度论》与天台宗有三智之说，以三智为一切智、道种智、一切种智；天台宗更以空、假、中三观来说三智：空是一切智所照见的空如理，这是普遍面；假是道种智所处理的世间种种法的特殊

性，这是具体面；中是一切种智所照的真妄相融境界，这是具体而普遍面。故一切智是三智或圆满的智慧的第一阶段的表现。引文见释一切种智处。

【一切种智】 此观念依不同思想背景的学派而有深浅不同的内涵。（1）俱舍系统以此为指知了万物的具体的特殊相的智慧，知了万物的个别性的智慧。参阅《俱舍论》卷二七。梵 sarva-ākāra-jña-tā。（2）全知者的智慧，佛的全部智慧；正确地说，当是一切智智。《法华经》即是这个意思。梵 sarvajña-jñāna。（3）《大智度论》以为，关于所有存在的概括的抽象的知识、普遍的知识，是一切智；菩萨为了劝化众生，而具体地了知道的种别，具体地了解作为方便的万物，这是道种智；圆满的了解，即同时了知存在的平等相与差别相，就即平等即差别、即差别即平等的格局而了解之，则是一切种智。一切智是声闻、缘觉二乘所具，道种智是菩萨所具，一切种智则是佛的智慧。：《大智度论》卷二七："佛尽知诸法总相别相故，名为一切种智。（大正二五·二五九上）（4）天台宗则较前者更进一步，就空、假、中三观来说三智：空是一切智所照见的空如理，这是普遍面；假是道种智所处理的世间种种法的特殊性，这是具体面；中是一切种智所照的真妄相融境界，这是具体而普遍面，是至圆至真至实智慧的表现。《摩诃止观》卷五："若因缘所生一切法者，即方便随情道种权智；若一切法一法，我说即是空，即随智一切智；若非一非一切，亦名中道义者，即非权非实一切种智。"（大正四六·五五中）智慧必要到具体而普遍层面，才是最殊胜义，才最究极。

【一色一香无非中道】 天台宗以三观来观照一切法，由此说觉悟。"一色一香无非中道"即是彻底觉悟的表示方式。即是，中道实相之理，普遍存在，即使是一草一花（一色一香）的平凡的物事，亦洋溢着最高真理的中道。这充分表现天台宗圆顿的教理。《摩诃止观》卷一上："圆顿者，初缘实相，造境即中，无不真实。系缘法界，一念法界，一色一香，无非中道。"（大正四六·一下）此极显情俗世界与中道真理的圆融无碍义：情俗世界的一物一事，即此即显中道实相，故不舍情俗世界。又《摩诃止观》继云："……阴入皆如，无苦可舍；无明尘劳，即是菩提，无集可断；边邪皆中正，无道可修；生死即涅槃，无灭可证。"（同上）

苦集灭道即是情俗世界。同书又云："即凡法是实法，不须舍凡向圣。"（大正四六·六中）

从逻辑上来说，作为现象的色香与作为真理的中道，在外延上是等同的。即是，在色香的领域之外，再找不到中道；中道便是在色香领域中找。

【一念三千】　天台宗极其重要的义理。《摩诃止观》卷五上："夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界，一界具三十种世间，百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在后。亦不言一切法在前，一心在后。……若从一心生一切法者，此则是纵。若心一时含一切法者，此即是横。纵亦不可，横亦不可。只心是一切法，一切法是心故。非纵非横，非一非异，玄妙深绝，非识所识，非言所言，所以称为不可思议境，意在于此。"（大正四六·五四上）又《法华玄义》卷二上："游心法界者，观根尘相对，一念心起，于十界中必属一界。若属一界，即具百界千法。于一念中，悉皆备足。"（大正三三·六九六上）此中意思是，人的当前一念识心，即含有三千种法的内容，以显宇宙的全体。关于三千的说法，《华严经》说众生的存在境界有十，由佛以至地狱；这十界又各含其他的十界，如此则成百界；这百界又如《法华经》所说，各各可从十面来看（十如是），百界合起来，即有一千种可能，即是千如；这千如又与《大智度论》所说的三世间（众生、国土、五阴；众生是心物的众生自身的境地，国土是我们所居处的环境，五阴是构成人的存在的五种要素）配合起来，便成三千之数，即是三千种可能的境界，代表全体的宇宙。当前的一念，而含三千法，包容现象界的全体，此是不可思议的境界。心在迷时，含三千法，对之执着不舍；心在悟时，亦含三千法，但对之并不起执，而视为方便，视为性德。故心有染净迷悟之别，但三千法门却不动丝毫。此中要注意的是，一念三千的一念，是一念无明识心、烦恼心、刹那心。由这一念妄心通到一念真心、法性心，需要一止观工夫。知礼《十不二门指要钞》卷上："今释一念乃是趣举根尘和合一刹那心。若阴若惑，若善若恶，皆具三千，皆即三谛。"（大正四六·七〇七上）一念心为

妄，是天台宗的原义，其后山家派亦沿此意。山外派则以此一念为真心，这即受了华严宗的影响，以华严思想来说天台。

【一念无明法性心】 天台宗说一念心，是就妄心说。但在其性具系统下，一念妄心即此即是染、净的所在，或无明与法性的所在。无明是就十法界的差别相说，法性则就空如之理说。这便是“一念无明法性心”。这观念见于智者大师之《四念处》。《四念处》卷四：“念只是处，处只是念，色心不二，不二而二。为化众生，假名说二耳。此之观慧，只观众生一念无明心。此心即是法性，为因缘所生，即空、即假、即中。一心三心，三心一心。……今虽说色心两名，其实只一念无明法性十法界，即是不可思议一心，具一切因缘所生法。一句，名为一念无明法性心；若广说四句，成一偈，即因缘所生心，即空、即假、即中。”（大正四六·五七八上—下）此中的义理关键是，一念心具足三千世间法，故不管一念心是无明染心，或是法性净心，都在这三千世间法上转，而不能离，故无明与法性可说是同体，而成一不思议的状态。无明与法性的这种同体关系，可清楚地见于《法华玄义》卷五下：“凡夫心一念即具十界，悉有恶业性相。只恶性相即善性相。由恶有善，离恶无善。翻于诸恶，即善资成。如竹中有火性，未即是火事，故有而不烧；遇缘事成，即能烧物。恶即善性，未即是事；遇缘成事，即能翻恶。如竹有火，火出还烧竹；恶中有善，善成还破恶。故即恶性相是善性相也。”（大正三三·七四三下—七四四上）此中以竹喻恶，以火喻善。竹在未燃时，已有可燃性在；犹恶中已有善在。待因缘成熟，火即从竹中生起，所燃烧者非别物，而是竹；犹善从恶中生起，所破的非别物，而是恶自身。故法性不在别处，而在无明中；法性心生起，所破的仍是无明也。法性心的生起，是以破无明念为条件。法性不能离无明而另有生起处。《法华玄义》卷五下：“若有无明烦恼性相，即是智慧观照性相。何者？以迷明，故起无明。若解无明，即是于明。《大经》云：无明转，即变为明。净名云：无明即是明。当知不离无明，而有于明。”（大正三三·七四三下）

【一谛】 绝对唯一真实不虚的真理。天台宗以为，绝对的真理只

能是一，不能是二。故就究极言，只有一谛，并无二谛或三谛。说真谛俗谛，而为二谛，只是方便而已。《四教义》卷二："何等名为一谛？谛名审实。审实之法，即是不二。岂有三谛二谛，皆名审实。今明真俗说为谛者，但是方便，实非谛也。"（大正四六·七二八中）又作一实谛。智顗以《法华经》所发挥的，正是这种真理。《四教义》卷二："法华教诠一实谛，无复不即之方便。但诠一切即一实谛也。"（大正四六·七二八下）

二画

【二谛】　一般指真谛与俗谛。真谛是空理，俗谛是假名有。天台宗智顗对二谛，则有其特别的说法。他以二谛有二种，一为理外二谛，一为理内二谛。理外二谛以真谛与佛性为二，即真理不内在于佛性。

理内二谛则以真谛与佛性为一，即真理内在于佛性。这两种二谛，又各自分两种。理外二谛分不相即之二谛与相即之二谛。不相即之二谛强调生灭观，以色与空为分离关系，即色灭了，然后才有空，才能体会空理。相即之二谛则强调无生观，以色与空为不分离关系，即在色中便有空，便能体会空理。不必待色灭了才建立空理。理内二谛亦分不即之二谛与相即之二谛。不即之二谛强调无量观，强调真谛与俗谛的无量相状。相即之二谛则强调无作观，认为要远离苦集灭道的生灭造作，而直证取其圆实之理。智顗又以这样的理解的二谛与其化法四教相配，他以理外不即之二谛为诠释藏教教义，以理外相即之二谛为诠释通教教义，以理内不即之二谛为诠释别教教义，以理内相即之二谛为诠释圆教教义。最后，他以《中论》的三谛偈与其二谛说相配，以"因缘所生法，我说即是空"句为申述理外相即之二谛，以"亦名为假名，亦是中道义"句为申述理内相即不相即之二谛。参看《四教义》卷二（大正四六·七二八上、中）、《维摩经玄疏》卷三（大正三八·五三五上、中）。

【七番二智】　天台智顗立七种二谛，他又以这七种二谛之境来说智，而得七番二智，或七番权实二智。这七者是：析法权实二智（藏二智）、体法权实二智（通二智）、体法含中二智（通含别二智）、体法显中二智（通

含圆二智）、别二智、别含圆二智、圆二智。这七种二智，亦各开三种：化他权实、自行化他权实、自行权实，合起来便有二十一种权实二智。（1）析法权实二智相应于藏教所说的二谛；其权智表现于照了森罗分别的诸法中，其实智则表现于穷尽照了这森罗分别的诸法中。（2）体法权实二智相应于通教的二谛；它表现于体现诸法的当体是空。体现诸法是权智，当体是空是实智。（3）体法含中权实二智相应于别接通二谛；能在体达诸法当中，即照见其空性与不空性。体达诸法是权智，照见其空性与不空性是实智。（4）体法显中二智相应于圆接通二谛；能体达诸法的空与不空，而在空与不空中具足一切法。体达诸法是权智，以一切法为空与不空，而具足一切法，是实智。（5）别权实二智相应于别教二谛；能体达诸法当体是空与不空。体达诸法为空是权智，为不空是实智。（6）别含圆二智相应于圆接别二谛；能观诸法空与不空，而以不空之义具足一切法。观诸法空为权智，以不空之义具足一切法为实智。（7）圆二智相应于圆教二谛；能体达诸法是空与不空，并以色、空、不空诸义具足一切法。以色、空义具足一切法是权智，以不空义具足一切法是实智。

要注意的是，在这七种二智中，每一二智都有权实之分，而每一二智与其下的二智，都有权实的关系。即是，析法二智对体法二智来说是权，体法二智对析法二智来说是实；而体法二智对体法含中二智来说又是权，余类推。对于这些权实的关系，智者都有说明理由。就析法二智对体法二智言，析法的背景是染净分离，不净心与菩提道不相容，故是权宜之教。就体法二智对体法含中二智言，前者不言中道，故为权。按此中的“中道”并不是作为通教的体法空形态的“中道”。智者这里说中道，是就有不空义的佛性或如来藏说。就体法含中二智对体法显中二智言，所谓“含中”，是于体法中见真空妙有的但中之理之意，这是将通教的体法空与如来藏自性清净心合起来说，但这是性起思路，其中道是不具足诸法的但中，故智者以之为有所偏，偏于空也。另外，就“含中”，见中道言，要借教道方面的次第缘修，才能见中道的，这则是方便。故智者以体法含中二智是权。就体法显中二智对别二智言，所谓“体法显中”，即是于体法中显示出圆教的不但中之理，这不但中之理同时有空与不空

两义，而具足一切法。这其实是将空与不空二义与圆教的“一念心即十法界”合起来说。此中，“显中”虽是圆接通，或通含圆，但仍带有“即空”的分别说，这即是教道上的方便施设，故智者仍以之有权义。就别二智对别含圆二智来说，由于前者要历别缘修以显不但中之理，未能当下便知不空义具足一切法，故仍有次第与方便施设的教道意，故智者以之仍是权义。就别含圆二智对圆二智言，前者虽有不空义，而具足一切法，但别教的随缘起现而具足一切法，仍有次第或过程义，不能当下圆成，故需圆教来接引。故智者以别含圆二智仍是权义。最后，在圆二智中，权智即是实智，实智即是权智。此中并无前六种二智的方便，只有真权智、真佛智，称佛权实智。

《法华玄义》卷三下：“若析法权实二智者，照森罗分别为权智，尽森罗分别为实智。……若望体法二智，悉皆是权。故龙树破云：岂有不净心中修菩提道？犹如毒器，不任贮食，食则杀人。此正破析法意也。故皆是权。体法权实二智者，体森罗之色，即是于空。即色是权智，即空是实智。……望含中二智，复皆名权。何者？无中道故。体法含中权实二智者，体色即空不空。照色是权智，空不空是实智。……望显中二智，悉皆是权。何者？带于空真及教道方便故。又体法显中权实二智者，体色即空不空，一切法趣空不空。了色是权智，空不空、一切法趣空不空是实智。……望别权实二智，悉皆是权。何者？带即空及教道方便故。别权实二智者，体色即空不空。色、空俱是权智，不空是实智。……望别含圆二智，悉复是权。何者？以次第故，带教道故。别含圆权实二智者，色空不空，一切法趣不空。色空名权智，一切法趣不空为实智。……望圆二智，悉复是权。何者？带次第及教道故。圆权实二智者，即色是空不空，一切法趣色趣空趣不空。一切法趣色趣空是权智，一切法趣不空是实智。如此实智即是权智，权智即实智，无二无别。……此之二智，不带析法等十八种二智方便，唯有真权真实，名佛权实。”（大正三三·七一二上—七二二上）

【七种二谛】　天台宗就七种二谛以说明四教（藏、通、别、圆）的贯联关系。贯联即是接引贯通之意。就二谛而言，有藏、通、别、圆

四种二谛，在其中，还有过渡的三种二谛，以示明相互接引的关系，由此相互接引，层层升进，最后归向最高的真实。由此而得七种二谛。按天台宗就佛教经典的内容而判分四教，又就佛教经典的内容以概括之而成七种二谛。这基本上是总其成地判分全体佛教义理的作法。以下看天台宗就真俗二谛而立为七种之意。（1）藏教所说二谛，以实有为俗，实有之灭为具。（2）通教的二谛，以幻有为俗，幻有即空为真。（3）别接通二谛，以幻有为俗，幻有即空、不空为真。（4）圆接通二谛，以幻有为俗，幻有即空不空、趣一切法空不空为真。（5）别教的二谛，以幻有、幻有即空为俗，不有、不空为真。（6）圆接别二谛，以幻有、幻有即空为俗，不有不空、趣一切法不有不空为真。（7）圆教的二谛，以幻有、幻有即空为俗，趣一切法空有中为真。参考《法华玄义》卷二下（大正三三·七〇二下）。

据《法华玄义》此下的解释，藏教的二谛说，以世间一切事象，包括五阴、十二入、十八界，都是实法，这是俗谛。这些实法灭去，而后显真理，这是真谛。通教的二谛说，则排斥藏教者。它认为真谛不必在实法灭去时才建立。它以实法本身即是幻有，这是俗谛；即在此幻有的实法中，即能见真空之理，这是真谛。此中的关键在，真可即在俗中见，“即色是空”。不必灭俗而后证真。

别接通二谛则较复杂。就其俗谛言，则与通教者无别；其真谛则有三种不同说法。其一是通教的真谛，它的特相是双非，或双边否定：非漏非无漏。由双边否定以显真。按漏与无漏本来是通教法，为了成就“接”，因而立此双边否定。初人闻这双边否定，即还入偏真或空之境，这即是无漏。故这仍是通教的真谛。这是通教中钝根人的所见。其二则是正式的别接通的真谛。此中透过对漏与无漏的双边否定而显一中道、中理，而以此为真谛。这是通教中利根人的所见。其三则是第四种二谛即圆接通的真谛。此中仍以双边否定以显中道，但见中道力用广大，内涵充实饱满。这是通教中利利人的所见。《法华玄义》更就空与不空来说此三种人。第一种人以破除对空的执着，所谓“破着空”，为不空。但他还是只见空，不见不空。这只是通教的体法空。这相应于通二谛。第二种

人以不空即是妙有。这是就别教的无量四谛说，相应于别接通二谛。第三种人以“不空是如来藏，一切法趣如来藏”。这是就圆教的无作四谛说，相应于圆接通二谛。最后，《法华玄义》更就一切法趣“非漏非无漏”，来说这三种人。第一种人闻一切法趣非漏非无漏，即以此为阐发空义，谓诸法不离空。这相应于通二谛。第二种人以此中显示一中理。这相应于别接通二谛。第三种人以“非漏非无漏”的中理，即涵具一切法。这相应于圆接通二谛。

要注意的是，《法华玄义》这里的别接通二谛中的三种真谛，都显示一种中道，其意义层面不尽相同。通教义者是体法空的中道，是就“缘起性空”一义来说，并无不空的涵义。别接通义者则是就如来藏自性清净心说，这是不空或妙有的中道，但却是但中，即不涵具十法界的中道。圆接通义者则是圆教的中道，是在一念必即具足十法界的脉络下说的中道。

圆接通二谛，在俗谛方面为幻有，这与通二谛与别接通二谛者同。其真谛则以幻有当下即空，亦涵不空，以这空而不空的当体，即涵具一切法。如上所说。

别教的二谛，则是以说有说空都是俗谛，以说非有非空的不二的中道为真谛。这不二的中道，其实是如来藏自性清净心的不有不无但中之理，与体法空的中道义不同。圆入别二谛，其俗谛方面与别教二谛同，即以说有说空都是俗谛。其真谛则不同于别教二谛者。即是，它是以说非有非空的中道而又具足一切法者为真谛。最后的圆教二谛，其俗谛方面与别教、圆入别二谛者同；在真谛方面，则以综合而又超越空、有，而又具足一切法者为真。由此可建立不思议二谛，把真与俗在一种悖论的模式下统合起来，一切皆归于一念心所具足：若一念心是无明，则一切是俗；若一念心是法性，则一切是真。

《法华玄义》卷二下：“实有二谛者，阴入界等皆是实法。实法所成，森罗万品，故名为俗。方便修道，灭此俗已，乃得会真。……病中无药，文字中无菩提。……幻有、空二谛者，斥前意也。何者？实有时无真，灭有时无俗，二谛义不成。……幻有是俗，幻有不可得，即俗而真。……

幻有、空、不空二谛者，俗不异前，真则三种不同。一俗随三真，即成三种二谛。……初人谓非漏是非俗，非无漏是遗著。……破其著心，还入无漏。此是一番二谛也。次人闻非漏非无漏，谓非二边，别显中理，中理为真。又是一番二谛。又人闻非有漏非无漏，即知双非正显中道。中道法界，力用广大，与虚空等。一切法趣非有漏非无漏。又是一番二谛也。……破著空故，故言不空。空著若破，但是见空，不见不空也。利人谓不空是妙有，故言不空。利利人闻不空，谓是如来藏，一切法趣如来藏。还约空、不空，即有三种二谛也。复次，约一切法趣非漏非无漏，显三种异者，初人闻一切法趣非漏非无漏者，谓诸法不离空。……又人闻趣，知此中理须一切行来趣发之。又人闻一切趣，即非漏非无漏具一切法也。……若随智证俗，随智转智证偏真，即成通二谛。智证不空真，即成别人通二谛。智证一切趣不空真，即成圆入通二谛。……幻有无为俗，不有不无为真者，有无二故为俗，中道不有不无不二为真。……圆入别二谛者，俗与别同，真谛则异。别人谓不空，但理而已。欲显此理，须缘修方便，故言一切法趣不空。圆人闻不空理，即知具一切佛法，无有缺减，故言一切趣不空也。……圆教二谛者，直说不思议二谛也。真即是俗，俗即是真。如如意珠，珠以譬真，用以譬俗。即珠是用，即用是珠。不二而二，分真俗耳。”（大正三三・七〇二下—七〇三中）

三画

【三止】 天台宗所立的三止；与三观对说。这三止是：（1）体真止；觉悟到诸事象都由因缘和合而成，其本性为空，因而止息一切妄想。这是把握作为普遍之理的空谛的层面，其智慧的表现，是一切智。（2）方便随缘止；或称系缘守境止。菩萨本着空理，进入缘起的现象世界，观察其中种种差别相，善用方便，以教化利益众生。这是把握具体之理的俗谛层面，其智慧的表现，是道种智。（3）息二边分别止；又称制心止、离二边分别止。前二种止，都不免有所偏，一偏于真，一偏于俗；这种止的境界，则远离真俗二边的偏，同时又能综合这二边。这是同时把握具体之理与普遍之理的中谛层面，其智慧的表现，是一切种智。智

顗《修习止观坐禅法要》："能了知一切诸法皆由心生，因缘虚假不实故空，以知空故，即不得一切诸法名字相，则体真止也。尔时上不见佛果可求，下不见众生可度，是名从假入空观，亦名二谛观，亦名慧眼，亦名一切智。……若菩萨为一切众生，成就一切佛法，不应取著无为，而自寂灭。尔时应从空入假观，则当谛观心性虽空，缘对之时，亦能生出一切诸法，犹如幻化，虽无定实，亦有见闻觉知等相，差别不同。……若能成就无碍辩才，则能利益六道众生，是名方便随缘止。乃是从空入假观，亦名平等观，亦名法眼，亦名道种智。……若菩萨欲于一念中具足一切佛法，应修息二边分别止，行于中道正观。……心性非空非假，而不坏空假之法。若能如是照了，则于心性，通达中道，圆照二谛。"（大正四六·四七二中、下）

【三因佛性】　天台宗所说的佛性，又称三佛性。即是说，这是成佛的三个种因。这即是：（1）正因佛性；这是一切法从本已来所具足的真如之理。（2）了因佛性；这是照了真如之理的智慧。（3）缘因佛性；这是作为助缘的一切善行，能生起智慧。按《涅槃经》本已有三因佛性之义，正因佛性是中道第一义空，了因佛性是智德，缘因佛性是断德。正因佛性满显为法身，了因佛性满显为般若，缘因佛性满显为解脱。故三因佛性即相应于法身、般若与解脱而立。《金光明经玄义》卷上："云何三佛性？佛名为觉，性名不改，不改即是非常非无常，如土内金藏，天魔外道所不能坏，名正因佛性。了因佛性者，觉智非常非无常，智与理相应，如人善知金藏，此智不可破坏，名了因佛性。缘因佛性者，一切非常非无常，功德善根资助觉智，开显正性，如耘除草秽，掘出金藏，名缘因佛性。"（大正三九·四上）《摩诃止观》卷九下："若通观十二缘真如实理，是正因佛性。观十二因缘智慧，是了因佛性。观十二缘心具足诸行，是缘因佛性。"（大正四六·一二六下）

【三轨】　又称三法。这是天台智顗论觉悟的三个面相。轨即是轨范之意。这三个轨范是：真性轨、观照轨、资成轨。真性轨是理方面，相当于诸谛；观照轨是智方面，是觉悟的智慧；资成轨则是行方面，是觉悟的诸缘、助力。智者以为，真性轨若得显，即为法身；观照轨若得显，

即为般若；资成轨若得显，即为解脱。又若以三轨与佛性来比配，则真性轨相应正因佛性，观照轨相应了因佛性，资成轨相应缘因佛性。参看《法华玄义》卷五下（大正三三·七四一中以下）。

【三草二木】　据《法华经》药草喻品，大、中、小三种草与大、小两种树平等地接受雨水的滋润，而得生长；同样，声闻、缘觉、菩萨、大小乘根器的众生，都平等地受到佛法的化润，而得证悟。（大正九·二〇上、中）法相宗以小草喻无性有情，中草喻声闻，上草喻缘觉，小树喻不定性，大树喻菩萨；天台宗则以小草喻人天，中草喻声闻、缘觉，上草喻三藏教菩萨，小树喻通教菩萨，大树喻别教菩萨。

其中，天台宗的三草二木的说法，尤为重要。它是以其判教理论为基础而被提出来的。天台智顗以为，小草的人天诸有情，只能免堕于修罗与三恶道中，而未能有求解脱的自觉。中草的声闻、缘觉，虽求解脱，得觉悟，但只求利己，其恩泽不能及于他人他物，其智慧亦很有限。上草的三藏教菩萨能兼济及他人，但他以真理在世间法之外，故要灭除世间法而求觉悟。这在求觉悟的形态或方式来说，未免拙劣。小树的通教菩萨则以世间法当体是空，是真理的所在。故不离世间而求觉悟。这是善巧的方式。但他的解脱规模，仍限于三界之内，未能至于界外的万物，故无绝对无限的意义。这几种教法，智顗都视之为粗。关于大树的别教菩萨与圆教修行人，智顗以为都能建立中道佛性的观念，都能破无明；其解脱的规模，都能及于三界之外的万物，而有广大无限的意义。就此言，可以说是妙。但别教教法强调次第修习，要人从种种方便门入真理，故途径不免曲折迂回，这则是拙劣，而为粗。只有圆教教法教人即事而显理，从直门入，故是妙。《法华玄义》卷五上："小草止免四趣，不动不出。中草虽复动出，智不穷源，恩不及物。上草虽能兼济，灭色为拙。小树虽巧，功齐界内。故其位皆粗。大树实事同缘中道，皆破无明，俱有界外功用，故此位为妙。而别教从方便门，曲径迂回，所因处拙，其位亦粗。圆教直门，是故为妙。"（大正三三·七三七上）

【三真】　天台智顗说七种二谛，其中第二种的通二谛、第三种的别接通二谛与第四种的圆接通二谛，在其俗谛方面，都是幻有；但其真

谛，则各自不同，依次是单真、复真、不思议真。单真是体法空的空，是在缘起性空一义上说的空。复真是空与不空合起来的真；此中空有不空义，即妙有义，与如来藏自性清净心是同一旨趣。不思议真即圆教义的空与不空的综合，其特色是圆具一切法。这即是三真。《法华玄义》卷二下："此一俗随三真转：或对单真，或对复真，或对不思议真。"（大正三三·七〇三上、中）

【三惑】 1. 三种根本的烦恼：贪、嗔、痴。2. 天台宗把一切妄惑，分为三种：见思惑、尘沙惑、无明惑。（1）见思惑；见惑与思惑。见惑是虚妄分别种种道理而起，所谓身见、边见是。思惑是对世间的事物起颠倒想而起，如贪欲、嗔恚是。这两惑如能灭除，则能远离三界；声闻、缘觉视此为涅槃，菩萨则要再进一步，要更断除尘沙惑与无明惑。（2）尘沙惑；这是菩萨化道众生而有的障碍。按菩萨教化众生，要具足如尘沙般无量无数的法门；有尘沙惑的人，则心性暗昧，不能自在地运用这些法门。（3）无明惑；这是障碍中道实相的显现的根本烦恼。

【三喻】 1. 即莲华的三喻。天台智顗以莲华的三种状态来譬喻《法华经》的本迹二门的开显。其一是迹门三喻。这即是：（1）为莲故华；譬喻为实施权。即是说，为了根机未熟的众生而先施说权教，逐渐道之入实教；犹如以花瓣伴养莲实。（2）华开莲现；譬喻开权显实。即是说，开显权教中所含的实教，使渐渐调熟的众生能吸收；犹如华开而显果实。（3）华落莲成；譬喻废权立实。即是说，对于根机调熟的众生，废弃权教而显现实教；犹如华落而果实成熟。另一则是本门三喻。这即是：（1）为莲故华；从本垂迹之意。即是说，迹门的佛纯为开显本门的佛而生而予。（2）华开莲现；开迹显本之意。即是说，开显包含于迹门的佛中的本门的佛。（3）华落莲成；废迹立本之意。即是说，废弃迹门的佛，而显立本门的佛。《法华玄义》卷一上："莲华多奇。为莲故华，华实具足，可喻即实而权。又华开莲现，可喻即权而实。又华落莲成，莲成亦落，可喻非权非实。如是等种种义便故，以莲华喻于妙法也。"（大正三三·六八二中）文中更强调莲成亦落，而不住于实，更见超越义。

2. 天台智顗提出三个譬喻，通过与二乘与菩萨的比较，以突显圆教

教法的优越处，以建立圆教经典《法华经》为经体，或诸经的总汇。第一个譬喻为“三兽渡河”。三兽是兔、马、象。兔、马喻二乘，象喻菩萨。在渡河中，兔、马力弱，虽到彼岸，但入水不深，又不能达于水底。象则力强，入水深，而达于水底。复又以水喻空，水底喻不空。由此即得二乘智少，只见于空，不见不空；菩萨则智深，能同时见到空与不空。而象又分两种：小象只达泥层，大象则能达土中。这则喻见不空可有两种：一种虽见不空，但要借一阶段或过程，由浅而深。另一种则能当下便深达不空的实相。智顗以前者为别教之境，后者为圆教之境。圆教的经典是《法华经》，故《法华经》是经体。

第二个譬喻为“颇梨如意”。颇梨是水晶，如意是宝珠。两者外形相若，但功能不同。颇梨相应于空，但不能降雨；如意则不但相应于空，且能降雨。故颇梨喻偏空，如意喻中道。智顗以为，《法华经》是类乎如意珠的。另外，若单就如意珠来说，有些人得到如意珠便算了，不能发挥它的力用；智者得到它，则能发挥它的力用，而有种种功德。二乘犹如前者，证得空理后便停止下来了；菩萨则如后者，证得空理后，更借种种方便，以利益众生。智顗以为，《法华经》是类乎这种智者的。

第三个譬喻为“黄石中金”。对于这内藏金宝的石头，愚夫无识，把它弃置。买客得之，则把其中的金提取出来，而保藏之。金匠得之，则将之打做成种种饰物。仙客得之，则将之提炼成金丹，因而有种种神通。智顗以为，愚夫如凡夫，虽拥有宝物，却不懂利用；买客如二乘，只断除烦恼矿，保存空金而已；金匠如别教菩萨，了达金的用处，善巧方便，知空非空，出假化物，成就众生；仙客则如圆教菩萨，能将金丹视为最高真理，即此即能受用，而普应一切众生。《法华经》即相应于这最后者，而为经体。

智顗又以这三个譬喻是就不同的面相说。第一个譬喻是就根性说。其意是，根性有浅深，浅者得空理，深者得假，再深者得中道。第二个譬喻是就情怀说。即是，情怀浅狭的只求出离苦海，不志求广大的佛道，见到在抽离状态的真理，便满足而停止了。情怀较深广的则续求真理的具体显现，但要依阶段渐修，不能当下便臻圆满之境。情怀更深广的则

更遍历各层境界以求圆满。第三个譬喻是就方便说。其意是，二乘方便法门少，故守着金宝便算了。别教菩萨方便法门弱，只能严饰以营生。圆教修行人则方便法门深广，故能多面发展，自由地运用种种法门。凡此三个面相，都显示《法华经》的殊胜处。

关于这三个譬喻，参看《法华玄义》卷八下（大正三三・七八一下一七八二上）。

【三谛】　天台宗说三观，此是就主体一面言，若就客体一面说，则是三谛。三观与三谛，都不离心念。《止观辅行传弘决》卷一："即此一念，即是三谛。……法界只是三谛异名。"（大正四六・一七四下）三谛即是空、假、中三层境界。顺逻辑的思路说，诸法都是因缘生，故都无其自性，这是空谛。这是从普遍之理言。若就诸法的显现言，则都是假名的法，这是假谛。这是就诸法的特殊相言。空是非有，但空亦不能执着，必须连"空的自性"亦否定掉，此则是非空；非有非空，即是中道，亦是中谛。这是对诸法的普遍之理与其特殊相状的双重否定而显。双重的否定，同时亦是双重的肯定。《止观辅行传弘决》卷一："如是缘生，悉皆无主，无主故空。即此千如，名为妙假。即此法性，名为妙中。……非三而三，假也；三而不三，空也；……非三非不三，中也。"（大正四六・一七四下）此中的"千如"即一念三千法的三千诸法。

以上所论，是天台宗一般对三谛的说法。智𫖮在其《四教义》中，又特别说出其三谛名义，出自《璎珞经》与《仁王经》（学者多以此二经为伪作），谓三谛为无谛、有谛、中道第一义谛。名虽略有不同，但三谛的义理层面，仍不离上所说的空、假、中三谛。《四教义》卷二："所言有谛者，二十五有世间众生妄情所见，名之为有……故言有谛。……二、无谛者，三乘出世之人所见真空，无名无相，故名为无……故言无谛。……三、中道第一义谛者，遮二边故，说名中道。言遮二边者，遮凡夫爱见有边，遮二乘所见无名无相空边。……名为不二。不二之理，目之为中。"（大正四六・七二七下）

三谛又分两种，其一是隔历三谛，另一则是圆融三谛。隔历三谛是别教的主张，以空谛无自性，故是无体；假谛安立诸法的殊相，故是有相；

这两者都属现象的世界。中谛则超越乎空有二面，而臻于真际的理境。如是现象世界与真际世界隔别为二，此是隔历三谛。圆融三谛则是圆教的主张，以万有的每一法都具足空、假、中三义；究竟实相表现于以一心同时观照此三层境界，而互不相碍。

【三谛偈】 龙树《中论》中有一名偈：众因缘生法，我说即是无（空），亦为是假名，亦是中道义（大正三〇·三三中）。此偈的原意，是说因缘生法，将之与空、假名与中道等同起来，从不同角度看缘起法。天台宗则发挥之，具体地认为此偈之首两句说真谛，第三句说俗谛，第四句说中道第一义谛。谓此偈是发挥大乘三谛之理。（《四教义》卷二，大正四六·七二八上；《维摩经玄疏》卷三，大正三八·五三五上）因此名为三谛偈。

【三转读文】 又称十如三转。天台宗以三种方式来读《法华经》方便品的"诸法实相所谓诸法如是相如是性如是体如是力如是作如是因如是缘如是果如是报如是本末究竟"句。（1）空转；如"是相如，是性如"般的读法，则一切都是空如，这表示空的义理。（2）假转；如"如是相，如是性"般的读法，则表示一一差别方面的义理，这是假面。（3）中转；如"相如是，性如是"般读法，则"如是"有中道义；相、性等都为这如是所统括，即都入于中道。这样，天台宗以同一的文字有三种读法，正显示空、假、中三谛圆融之理。这亦可以说是三谛说的文献上的根据。《法华玄义》卷二上："今经用十法，摄一切法。所谓诸法如是相如是性如是体如是力如是作如是因如是缘如是果如是报如是本末究竟等。南岳师读此文，皆云如，故呼为十如也。天台师云：依义读文，凡有三转。一云：是相如，是性如，乃至报如。二云：如是相，如是性，乃至如是报。三云：相如是，性如是，乃至报如是。若皆称如者，如名不异，即空义也。若作如是相如是性者，点空相性，名字施设，逦迤不同，即假义也。若作相如是者，如于中道实相之是，即中义也。"（大正三三·六九三中）

四画

【五种三谛】 天台智顗在其《法华玄义》中，论到七种二谛。在

这七种二谛中，他把最前的两种，即三藏二谛与通二谛，除开来，以之不明中道之理。其余五种，就其着重于论中道言，即得五种三谛。（1）别入通三谛；以有漏是俗，无漏是真，非有漏非无漏是中道。智顗以为，通教论中道，只是与空不同的中道而已，这种中道并无“功用”，不能具足诸法。别入通三谛的中道，则有功用，且具足诸法（按当是性起地具足，非性具地具足）。（2）圆入通三谛；其二谛与别入通三谛者同；但其中道，则性具地具足一切法。（3）别三谛；别教的三谛。其中道是中理，是但中，是真心随缘地或性起地具足一切法。（4）圆入别三谛；其二谛与别三谛者同，其中道则是不但中，是性具地具足一切法。（5）圆三谛；其中道性具地具足一切法。而真谛的空与俗谛的假亦同时具足一切法。即是，心为净，则智具一切法；心为妄为染，则念具或识具一切法。不管心为净为染，三千法总是具足，作为方便度生的法门。以上是智者就别入通二谛、圆入通二谛、别二谛、圆入别二谛与圆二谛五种二谛说五种三谛，而除去藏、通两种二谛。其实通教二谛亦可说三谛，但其中的中道或中谛并不具足诸法。《法华玄义》卷二下：“就五种二谛得论中道，即有五种三谛。约别入通，点非有漏非无漏，三谛义成。有漏是俗，无漏是真，非有漏非无漏是中。当教论中，但异空而已。中无功用，不备诸法。圆入通三谛者，二谛不异前，点非漏非无漏，具一切法，与前中异也。别三谛者，开彼俗为两谛，对真为中，中理而已。云云。圆入别三谛者，二谛不异前，点真中道，具足佛法也。圆三谛者，非但中道具足佛法，真俗亦然。三谛圆融，一三三一。”（大正三三·七〇四下—七〇五上）

【止观】 止的梵语为 śamatha，音译为奢摩他；观的梵语为 vipaśyanā，音译为毗钵舍那。止观又称定慧、寂照、明静。止是去绝分别，远离邪念，使心安住于一境中；观是发起正智，历历分明地照见诸法。止相当于定，观相当于慧。止属空门、真如门；以无为的真如为缘，而远离种种相对相。观属有门、生灭门；以有为的事相为缘，而发出殊胜的智解。先以止来制服烦恼，再以观来断除烦恼，而证入真如。止与一切智相应，把握普遍的空理；观与道种智相应，把握具体的事相。止观

双运，则与一切种智相应，而臻于中道理境。这两者是天台宗的根本教理。《摩诃止观》卷一上："法性寂然为止，寂而常照为观。"（大正四六·一下一二上）《修习止观坐禅法要》："若夫泥洹之法，入乃多途；论其急要，不出止观二法。所以然者，止乃伏结之初门，观是断惑之正要。止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术。止是禅定之胜因，观是智慧之由借。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。……当知此之二法，如车之双轮，鸟之两翼，若偏修习，即堕邪倒。"（大正四六·四六二中）

【中道第一义谛】 即中谛。天台宗的说法。按中观学派与天台宗在思想上有密切的关联，两者都有第一义谛的说法。不过，就龙树来说，其第一义谛是空，其中道只是空的补充，自身不成一个谛。智顗则以中道为第一义谛，且以之等同于佛性。若以此与智顗的另一重要观念"性具"配合来看，则可见他的第一义谛观或最高真理观有两特点：（1）佛性是主体性，是心能，中道即佛性，则第一义谛是真理，亦是心能。故它不单是原理，且有活动义。（2）第一义谛的理境，必须包摄着作为现象的九界才能成立，即是说，作为最高真理的第一义谛，自身即具足经验的现象世界。

【中观】 龙树思想中有中道一观念。它是空义的补充，包含两个意思：一是远离有、无等一切极端或相对性，而臻于一超越的理境。另一是由"空亦复空"的"否定的否定"形式所显的肯定的态度。天台宗吸收了中道的这两方面的意思，而更发挥之，以臻于双遮与双照，或双边否定与双边肯定。双遮是同时否定空与有；但否定空，即涵肯定有的意思，否定有，即涵肯定空的意思，这对有与空的同时肯定，又成双照。双照与双遮，其实是综合两边而又超越两边之意。这是天台宗所理解的中。以这种方法来观照世界，即成中观。

【不空】 天台智顗以为，二乘说真理，只能说空；菩萨则能说空，亦能说不空。只能说空，则是偏空，有虚无主义倾向。不空则显示对世界的积极态度。这所谓不空，基本上是就佛性表现为智慧言，这是掌握种种方便施设以化度众生的智慧。《维摩经玄疏》卷六："菩萨能见不空。

不空即是智慧之性，名见佛性。……问曰：不空为当有故，名见不空，为无、空故，名不空也？答曰：具有二意。有故是不空者，智慧性故非空也。无故说不空者，真谛法性之理，即是空。此空毕竟不可得故，故言不空。”（大正三八・五五五下）

【不思议解脱】 天台智顗以解脱有两种。断烦恼而证入涅槃，是思议解脱；不断烦恼而证入涅槃，则是不思议解脱。他以前者是藏教、通教与别教的解脱，后者则是圆教的解脱。他又以后者具有更高的精神价值。

不思议解脱的观念根据是“性具”。即是，智顗以为，这种解脱由于显现不思议的中道佛性而致，而中道佛性本质地即涵具一切法，包括烦恼法在内。要显现中道佛性，便要连它所涵具的烦恼法亦保留着，不能断除。此中的关键在修行者要能一方面保留烦恼法，一方面又不为它所障碍，抑更能超克之，视之为工具、法门而利用之于度生上。其用功的焦点，自然是显现其本有的中道佛性。这种修行，不免有悖论的意味：不断（烦恼）而断除迷执，而得解脱。所谓“不思议”，即指这“不断而断”的悖论而言。此中更可见到这种解脱涵着对世界的肯定态度，即是，要得解脱，不必撤销（烦恼的）世界；解脱可即在当下的（烦恼的）世界中成就。《维摩经玄疏》卷五：“问曰：何意不断烦恼而入涅槃，方是不思议解脱？答曰：须弥入芥。小不障大，大不碍小；故云不思议耳。今有烦恼结惑，不障智慧涅槃。智慧涅槃，不碍烦恼结惑。乃名不思议。……若见思议之理而得解脱，即是思议解脱；若见不思议之理而得解脱者，是不思议解脱也。……若是真谛之理，即是思议之理；若是中道佛性之理，即是不思议之理。……问曰：若不断烦恼结业，云何而得解脱？答曰：譬如未得神通之人，若在牢狱，必须穿墙破壁，方得走脱。若是得神通之人，处在牢狱，虽不穿墙破壁，而出入无碍也。”（大正三八・五五〇中—五五一上）

【不思议断】 佛教说解脱，一般都说断除烦恼而入涅槃，而得解脱。天台宗则以更深沉而有悖论味的方式说解脱。它认为解脱可以不必断除烦恼而得。此中，烦恼成为得解脱的方便法门。保留烦恼，以随时自警惕；

抑亦可借烦恼为方便，以与众生同处染污之境，而伺机引化之，使觉悟向上。此中实有自度度他之义。这是天台圆教的解脱方式。虽不断烦恼，但不为烦恼所染。这是不思议断。断是不为烦恼所染而得解脱之意；不思议则是就“不断烦恼”言，这种做法，表面似含有矛盾成分，不能以一般的思考来理解，故为“不思议”。这种解脱法又称不断断。“不断”是不断除烦恼；“断”是不为烦恼所染，而得断烦恼得解脱的效果。《四教义》卷一一：“若约别教，多就定相论断。即是思议智断明位，大乘之拙度义也。若圆教明义，多说不断。不断而断者，即是不思议断；非次位以明次位，正是大乘巧度之义。”（大正四六·七六一上）

五画

【四教四门】 天台宗立藏、通、别、圆的判教法，每教都有四门，由此而入实相的境地。四门是四种思考层面，或智慧层面，这即是有门、空门、亦有亦空门、非有非空门。有门是肯定，是正；空门是否定，是反；亦有亦空门是同时肯定，是综合；非有非空门是同时否定，是超越。这四门的说法，实来自《中论》的一偈：“一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。”（观法品第十八，大正三〇·二四上）有门相当于一切实，空门相当于一切非实，亦有亦空门相当于亦实亦非实，非有非空门相当于非实非非实。

天台宗以为，四教各自有其四门，经此四门以臻于较高的理地。藏教修析空观而证偏真之理。其有门即一切有部立三世实有、法体恒有之理；其空门即成实宗立三种假而空我法；其亦有亦空门即《毗勒论》的双照实有与空理；其非有非空门即《那陀伽旃延经》的双非有空。（按《毗勒论》与《那陀迦旃延经》没有传来中土，依《大智度论》而知之。）通教的有门以即空之有以入道；空门以即有之空以入道；亦有亦空门以双照空有而入道；非有非空门以双遮空有而入道。别教缘但中之理。其有门观虚妄色尽，别有妙色，名为佛性；其空门观如来藏亦空，大涅槃亦空；其亦有亦空门双观真空妙有；其非有非空门观但中法性之理，离四句，绝百非，言语道断，心行路绝。圆教有门观见思假法即是法界，

具足一切佛法，是三谛相即的假面；空门观一切法不在因，不在缘，我及涅槃皆空，是三谛相即的空面；亦有亦空门观空假相即；非有非空门观见思即法性，故见思非有，法性即见思，故法性非空，由此而显双非的中道。参看《摩诃止观》卷六上（大正四六·七三中以下）、《法华玄义》卷八下（大正三三·七八四中—七八五中）。如是四教各有四门。但四教亦可与四门相配：藏教配有门，通教配空门，别教配亦有亦空门，圆教配非有非空门。智顗《四教义》卷四："其四门者，一者有门，二者空门，三者亦有亦空门，四者非有非空门。但四教各明四门，虽俱得入道，随教立义，必须逐便。若是三藏教四门，虽俱得入道，而诸经论多用有门。通教四门虽俱得入道，而诸经论多用空门。别教四门虽俱得入道，而诸经论多用亦有亦空门。圆教四门虽俱得入道，而诸经论多用非有非空门。"（大正四六·七三一下—七三二上）

【四种四谛慧】 智者大师所说观照四种四谛的智慧。这即是：生灭四谛慧、无生四谛慧、无量四谛慧、无作四谛慧。

生灭四谛慧即苦谛慧、集谛慧、道谛慧、灭谛慧。这是藏教的智慧。苦谛慧知了一切染法的逼迫相，种种苦相。集谛慧知了世间的种种苦皆由因缘积集而成，感到世间因果，不净过患，因而生深愧厌离心。道谛慧以种种修行，破除净、乐、我、常诸种颠倒。灭谛慧能证寂灭相，即是，不起颠倒，则不生业，因而不起因，因而不起果，最后得寂灭。

无生四谛慧亦分苦谛慧、集谛慧、道谛慧、灭谛慧。这是通教的智慧。苦谛慧能知世间诸法当体是空，不必诸法灭去才有空。集谛慧知世间诸法的和合，是由心来，心是幻化，故所起的和合亦是幻化。一切都是虚空。道谛慧知佛道本来是对治和合的，所对治的既是幻化，则能对治者亦是幻化。灭谛慧知了诸法若有生起，则亦可有灭去，但诸法本性不生，故无灭去。智顗特别强调，这四种智慧都表现于不离世间事相方面。即是，虽知五阴和合的众生为虚空，仍誓愿度化他们；虽知和合无所有，仍要断除种种妄想；虽知佛道的普遍性、不二相，仍分别之；虽知就究竟言，不能自外使众生得灭度，众生的灭度与否，基本是靠其自

身，但仍尽量施助众生，使得灭度。这种不离不舍世间事相而证真理，即是“即事而真”。

无量四谛慧亦分苦谛慧、集谛慧、道谛慧、灭谛慧。这是别教的智慧，是由空的境界出而处理现象世界的具体事象的智慧，所谓“出假分别之慧”。苦谛慧遍知十法界假实差别。集谛慧遍知五住烦恼种种不同。道谛慧遍了种种修道行，包括不完满的与完满的，正因的与助缘的。灭谛慧知了完满的与不完满的种种寂灭相。智顗于此处特别强调别教菩萨的这种无量四谛慧与藏教二乘的生灭四谛慧的不同。后者只关心出离生死的事，对世间的种种分别事相，不加措意。菩萨则不同，他有如大医王，要救治世间的种种病痛，因而了解种种差别不同的药物，而起悲心，行波罗蜜，度脱众生。

无作四谛慧是圆教的智慧。此种智慧能解了苦集的世间即此即是道灭的寂灭相，犹如疮体即此即有宝珠。因而不必远离苦集的世间而证寂灭。“道灭即苦集，苦集即道灭”。

参看《法华玄义》卷四上（大正三三・七二〇—七二一中）。

六画

【因果六义】　据天台圆教义理，因与果各具三义，这即是体广、位高、用长。先就因言，一法界具足其他九法界，通于其他九法界，为体广。九法界即此即是佛法界，而无隔阂，为位高。十法界在圆教一切种智观照下，即此是空，即此是假，即此是中，为用长。又就果言，佛性之体，遍及一切处，为体广。此佛性之体，从久远以来，即已开悟成佛，为位高。此佛性心体，示现教迹，以利益过去、现在、未来三世众生，为用长。智者又以这六义是《法华经》的妙义，与其他经典不同。参看《法华玄义》卷二上（大正三三・六九二下）。

【如实智】　天台智顗以为，观照那圆实的一谛，或绝对唯一真实不虚的真理的，是如实智。这种智慧是一切智慧的总汇，如所有河流的水都流入大海那样，都是同一味道。《法华玄义》卷三下：“对一谛明智者，即是如实智也。《释论》云：诸水入海，同一咸味。诸智入

如实智，失本名字。故知如实智总摄一切智，纯照一境故。”（大正三三·七一四下）

七画

【佛性中道】 天台宗说佛性，将之与中道等同起来，而得“佛性中道”一概念。这个概念显示，作为真理的中道，即是作为众生的本性的佛性，而内在于佛性中。因而真理内在于众生自身，不必外求。天台宗以为，别教与圆教，都有佛性中道这一概念。又作“中道佛性”。《维摩经玄疏》卷四：“别教明三十心，断界内结，即伏界外无明，至回向后心发真智，见佛性中道之理，断一品无明，名登初地。”（大正三八·五四〇中）

【佛性真心】 天台宗说佛性，以之为真心，为最高主体性，因而有“佛性真心”一概念。此佛性真心为成佛的基础，相当于别教的如来藏自性清净心，或真常心，但却是在圆教的脉络下说的。《维摩经玄疏》卷四：“众生无始以来，佛性真心常为无明之所隐覆。缘了两因力，破无明暗，豁然圆显也。”（大正三八·五四一上）

【决定相】 由自性的决定而来的相状。决定即是自性的决定。自性决定了，法本身才能定得住，而成为构造论的现象。这决定相是与缘起性空的义理相抵触的。诸法由于是缘起，故无自性，因而不能有决定相。这决定相是天台智顗提出的观念，他在论到圆教法门的虚融微妙时，说在这法门下，诸法不能以定有定无来看，诸法都无决定相。《法华玄义》卷九上：“圆门虚融微妙，不可定执。说有不隔无，约有而论无；说无不隔有，约无而论有。有无不二，无决定相。”（大正三三·七八八上）

这决定相与八千颂的《摩诃般若波罗蜜经》所说的决定法相似。该经谓：“是般若波罗蜜甚深。此中无修法，无所修，无修者。何以故？……是深般若波罗蜜中无决定法。”（大正八·五六二上）不过，就天台宗的词汇来说，决定法是在通教的脉络下说的，决定相则是在圆教的脉络下说的。

【坐道场】 坐于道场之中；即觉悟之意。大品《般若经》以观十二因缘为坐道场或觉悟的关键。智顗加以发挥之，认为观十二因缘有

四种，因而坐道场的方式有四种。他以为，藏教以实生实灭的眼光看十二因缘，以为十二因缘的生灭历程都是实在的生实在的灭。通教以即空的眼光看十二因缘，以为十二因缘的生灭历程都是空的，如幻如化的。别教视十二因缘为假名，以其生灭历程都是方便施设。圆教则视十二因缘为中道的表现，其生灭历程当下即显现中道实相。《摩诃止观》卷九下："大品云：若能深观十二因缘，即是坐道场。道场有四。若观十二因缘生灭究竟，即三藏佛坐道场木树草座。若观十二因缘即空究竟，通教佛坐道场七宝树天衣座。若观十二因缘假名究竟，别教舍那佛坐道场七宝座。若观十二因缘即中究竟，是圆教毗卢遮那佛坐道场虚空为座。当知大小道场，不出十二因缘观也。"（大正四六·一二八上、中）

【妙心】　天台宗的说法。此宗以心为一种精神活动的主体。它没有颜色和质碍性，故不能如一般物质的东西被说为有；它能起念虑思想，故不能说无。这便是心之妙处，为妙心。天台宗又以此种心为实相，即是，实相不能远离此种心而建立。《法华玄义》卷一上："心如幻焰，但有名字，名之为心。适言其有，不见色质；适言其无，复起念想。不可以有无思度故，故名心为妙。……心即实相。"（大正三三·六八五下）

八画

【空见】　空本是真理，是无自性之意。但若执着于"空"这一概念，以为"空"背后有一空的实在，则成空见。智顗《摩诃止观》卷一〇盛论空见。他以为，空见虽是虚妄，但若能悟其虚妄性，则能于当下证真理，见法性。《摩诃止观》卷一〇下："一念空见具十法界，即是法性。法性更非远物，即是空见心。"（大正四六·一四〇中）

【即】　融和、不二、不离之意。二物相融和，而无差别，是为相即。天台宗知礼把即分成三种：（1）两个相差别的东西相合不离，为相合之即。（2）表面看来是二物，内里却是同一东西，为背面相翻之即。（3）甲即此即是乙，这是当体互是之即。《十不二门指要钞》卷上："今家明即，永异诸师。以非二物相合，及非背面相翻，直须当体全是，方名为即。"（大正四六·七〇七上）此中，知礼是就善恶相即一点来发挥即义。所

谓二物相合，是善与恶各有自体而相合，因此可以舍恶而显善。这是通教的思考法。背面相翻则表示善与恶有面与背的关系，两者各有其表现，但就体而言，则是同一。这是一理随缘，可善可恶之意。这是别教的思考法。当体全是则是善与恶当体即是一，这是矛盾的同一，对立的统一。由此便说性恶不断。这是圆教的思考法。知礼以为这是真正的相即义。

【即事而中】 天台智顗以无作四谛说圆教。彼以为，圆教的智慧，表现于“烦恼即菩提，生死即涅槃”的悖论的观照中。即是，染当体即是净。故要求净成觉悟，不必施以任何人为造作，只要把在染中的净显发出来便可。这便是无作。无作之所以可能，在于“即事而中”：在染污的事象中，即此即是中道，即此即是求净成觉悟的处所。《法华玄义》卷二下：“以能解故，烦恼即菩提，名道谛；生死即涅槃，名灭谛。即事而中。无思无念，无谁造作，故名无作。”（大正三三·七〇一中）

【即事而真】 （1）即此现象变幻的世界即是真实、真理的显现。这个差别历然的、生灭的现象世界，即此即是平等一如的绝对的真理的呈现。《法华玄义》卷八下：“仙客喻圆教菩萨，即事而真，初发心时便成正觉，得一身无量身，普应一切。”（大正三三·七八二上）（2）大意与上相同，但是在不同脉络中说。以上是就天台圆教而言，此处则就通教而言。即是，天台智顗以无生四谛说通教，以为在通教的义理下，一切法的生灭只是假生假灭，苦、集之成，亦是假法，因而灭、道亦无实意，即无实际的灭道。此中的关键在于，一切法既是假生假灭，因而解脱即可就假生假灭的世间法中求，真即在假生假灭的世间事中，“即事而真”，故不必求出世。《法华玄义》卷二下：“无生者，生名集道，集道即空，空故不生集道。集道不生，则无苦灭。即事而真。非灭后真。”（大正三三·七〇一上）。

【拙度巧度】 小乘的观法是拙度；菩萨的观法，则是巧度。这是天台宗的说法，所谓“二种观门”。这拙度巧度的分别，是就析法入空与体法入空言。据智顗的说法，小乘修行者了解诸法，是将之析离，析离到最后，一无所有，而得其空理。大乘菩萨则就诸法的本质看，就其本质为缘起法，为无自性，而得其空理。他以前者的方法是拙，后者的

方法是巧。《维摩经玄疏》卷二："如声闻经所明析假入生、法二空者，此如空实手之拳指也。摩诃衍体假入生、法二空者，如空镜像之拳指也。析假入空名为拙度，体假入空名为巧度。"（大正三八·五二六上）

【果头无人】 天台宗以为，藏、通、别三教中，并未有人能证得作为结果的佛位。因这前三教俱是方便之教，有佛果之名，但从圆教的立场看，彼三教俱无具足行与证的人。故谓果头无人。《摩诃止观》卷三下："前两观因中有教行证人，果上但有其教，无行证人。何以故？因中之人灰身入寂，沉空尽灭，不得成于果头之佛，直是方便之说。故有其教，无行证人。别教因中有教行证人，若就果者，但有其教，无行证人。何以故？若破无明，登初地时，即是圆家初住位，非复别家初地位也。初地尚尔，何况后地后果？故知因人不到于果，故云果头无人。"（大正四六·三三上、中）

十画

【真我】 原始佛教说无我，排斥我义。天台宗则说真我，以真我为超越我与无我的相对性的最高主体性。天台宗以为，说无我与真我，并不矛盾。它所说的无我的我，是相对的个别主体，经验主体，其表现是妄识。必须破除这相对的主体，才能显现那绝对无相的普遍主体性，这即是真我。天台宗说真我，是在论别教时说，这真我其实是佛性的异名。《四教义》卷一〇："得真如无我智焰，破真如我惑，知非我非无我，是真我义。无我法中有真我。"（大正四六·七五七上）

【真性解脱】 天台智顗强调不思议解脱，以之为不断烦恼而入涅槃。他视此与《维摩经》所说的淫怒痴性即是解脱，是同一意趣；并视该经的本质，在于这种形态的解脱。他称之为真性解脱。这种真性不是分析的真性，其"真"不是偏真的真，一如藏教与通教者。它却是不思议的圆真，它悖谬地含具一切烦恼法，所谓"淫怒痴性即是真性"。他以真性解脱有以下性质：无八倒、无有虚妄、是大乘、非八魔、是一道清净、是常乐我净。参看《维摩经玄疏》卷六（大正三八·五五四下）。智顗这样说真性解脱，其实是以圆教的立场来说最高真理、诸法实相。

故他直言诸法实相是真性解脱的异名。（《维摩经玄疏》卷六，大正三八・五五五上）

【真善妙色妙心】 在天台宗的不思议解脱下所呈现的色与心，或物质与心理活动。在这种解脱下，修行者观色与心，是观取其真理的层面，即法性的色与心，视之为非生非灭的如如的物质与心理活动。《维摩经玄疏》卷五："若是不思议解脱，观色心即是法性之色心。法性之色心本无因生，故非果灭。见色心不生不灭，而得解脱，故有真善妙色妙心之体也。"（大正三八・五五一上）

【素法身】 天台宗所说的一种法身或精神主体。这是从理上说的法身，不是已开悟成大觉的法身。这相当于六即的理即中的佛性。参看《天台四教仪》（大正四六・七七九上）。

十一画

【偏圆两真】天台智顗言四教四门，以每一教都有四种门径以入道。如是四教共有十六门入道。这是能通教门；但所通之理则只有两种：偏真与圆真。这是所谓偏圆两真。智顗以为，藏教四门与通教四门计八门，所入的都是偏真之理；别教四门与圆教四门计八门，所入的都是圆真之理。具体言之，藏教四门是小乘，迂回隘陋，为拙度；通教四门则是大乘，宽直平正，为巧度。但都入偏真之理。别教四门偏而未融，圆教四门则圆而且融，但都入圆真之理。偏真与圆真的不同，主要在偏真不涉佛性，而只以空理为真，无不空、妙有义。圆真则以佛性为本，其理兼空与不空两面，亦超越这两面，由此而言中道，或中道佛性。至于别教仍有所偏，圆教则全是圆融，其关键在于别教的四门，本于历别的修行，有阶段性。而圆教的四门，则不讲历别修行，而能于当下圆满，顿然证入中道佛性。参看《法华玄义》卷八下（大正三三・七八五中）。

【理体】 真理的自己。这是天台宗所说的佛性。此宗以为，在六即中，虽阶位不同，但所显的都是佛性，都是理体，故为不二。参看《天台四教仪》（大正四六・七八〇上）。

十二画

【无作四实谛】 天台宗以为圆教论四谛，是无作义。即是，不须施以任何人为造作，即能显现四谛之理。此中的义理关键是染与净的相即不离。例如，关于灭道两谛，若能知生死当下即是涅槃，则不必施以种种造作以离生死别求涅槃。这是无作的灭谛。若能知烦恼当下即是菩提，则不必造作地远离烦恼以别求菩提。这是无作的道谛。天台智顗以为，以无作论四谛，则四谛皆实，而为无作四实谛。而这四实谛其实只是一实谛。即是，四谛的造作义毕竟不可得，不管是自作、他作，共作，或无因作，都不能成立。真理不能在造作中求。因为染净本来是一如的，不能离染求净，亦不能把净置于染之外。这种染净一如的关系，是圆教的深奥义理，一实谛即建立于此。《四教义》卷一一："若知涅槃即生死，是为无作之苦谛；若知菩提即烦恼，是为无作之集谛；若知生死即涅槃，是为无作之灭谛；若知烦恼即菩提，是为无作之道谛。但以非生死非涅槃，非菩提非烦恼，是一实谛。一实谛论此四谛者，即是无作四实谛也。"（大正四六・七六一中）

十三画

【经体】 天台智顗以《法华经》的所说，是实相，是最高真理，是一切其他经典的宗旨与总汇，故《法华经》是经体。经体即是诸经的总汇之意。《法华玄义》卷八上："体者，一部之指归，众义之都会也。"（大正三三・七七九上）

【圆教四门】 天台宗以为，圆教有四种法门：有门、空门、亦有亦空门、非有非空门。有门相当于三谛相即的假一面，空门相当于三谛相即的空一面；后二门相当于三谛相即的中道：亦有亦空门是空假双亦的中道，非有非空门是空假双非的中道。此教法实是透过四种过程，重重转进，以臻于最高的真理。

按天台此种说法，实是源于龙树《中论》。《中论》观法品第一八有偈云："一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。"（大正三〇・二四上）此中，一切实相当于有门，是肯定面；一切非实相当

于空门，是否定面；亦实亦非实相当于亦有亦空门，是综合面；非实非非实相当于非有非空门，是超越面。

【圆融三谛】　空、假、中三谛互相融合，同时成立，每一谛皆同时兼具其他二谛。空是诸法当体即空，是抽象的真理层面；假是诸法由因缘生，因而是假有幻有，是具体的现象层面；中则不着于空、假二边，而超越二边，同时又综合二边，以显中道佛性。此中抽象与具体融合为一。三谛中任何一谛并不孤立地成一领域，而是三谛互融，三重境界同时显现；因它们同时为一心所化的三智所观照：一切智照空谛，道种智照假谛，一切种智照中谛。由是，即成即空即假即中的三谛互融境界。

圆融三谛与一心三观同是天台宗的重要观念，且是一理的两面说法；一心三观是就主体一面说，圆融三谛是就客体一面说。

【道种智】　处理世间的种种事相，使有助于自度、度他以成佛的智慧。因此这种智慧的对象，是世间的特殊面，是世间事物的殊相，或具体性格。这种智慧由《大智度论》提出，其后天台的智顗加以发挥之。道种即是佛道的种子之意。引文见释一切种智处。

【隔历三谛】　与圆融三谛对扬。这是次第三谛，即空、假、中三谛各别分开：空谛只是空谛，不是假、中，假谛只是假谛，不是空、中，中谛只是中谛，不是空、假。天台宗以别教所说者，为隔历三谛。《法华玄义》卷一上："法有粗妙：若隔历三谛，粗法也；圆融三谛，妙法也。"（大正三三·六八二上）

隔历三谛的特色是，在空、中、假三谛方面，观其一，则不能同时观其二。必须先观其一，而后观另一，再后观第三者。这中间有一时间的隔开。这便是隔历。

十四画

【实相】 佛教一般以实相为最高真理。天台宗对实相有特殊的规定，它是在其一心三观的观法形态下说的。即是，利根菩萨即空而入一相，照见普遍的空理；又即假而入无量相，获致无量方便法门，以度生济物；最后，又即中而超越空与假，同时又综合这二者。一相是空寂之理；无

量相是此理对世间的照射起用；中是两者的统一。《法华玄义》卷八下："二乘但空空，无智慧；菩萨得不但空，即中道慧，此慧寂而常照。二乘但得其寂，不得寂照，故非实相；菩萨得寂，又得寂照，即是实相。"（大正三三·七八一上）

又天台智者大师以为，实相若就不同面相言，有不同的名称。即是，就其为真实之理，不可破坏言，称为"实相"；就其为诸佛所即得，称为"妙有"；妙有虽不可见，但就其能为诸佛所见言，称为"真善妙色"；就其为远离两种边执言，称为"毕竟空"；就其为湛然空理，非一非异言，称为"如如"；就其为寂灭言，称为"涅槃"；就其为觉悟之本而不可改易言，称为"虚空佛性"；就其内涵充实饱满言，称为"如来藏"；就其寂照灵知的起用言，称为"中实理心"；就其独立适中，不依于有、无言，称为"中道"；就其为最上无过失言，称为"第一义谛"。参看《法华玄义》卷八下（大正三三·七八三中）。

十六画

【历别入中】　天台智𫖮判藏、通、别、圆四教。其中的别教的"别"，其一意是这教法与其他三教都不同，故为别。另一意则是就证入中道佛性而言，别教强调修行的阶段性。即是，要经历种种个别的、特别的过程，才能体证中道佛性，不能顿然证取，当下即是。这即是"历别入中"。参看《法华玄义》卷八下（大正三三·七八五上）。

【缘理断九】　天台宗批评华严宗的教理，是专显佛界之理，而断除佛界以外其他九界之理，因而是别教，是"缘理断九"。湛然《法华文句记》卷一下："但理为九界覆，而为所依。法界只是法性，复是迷悟所依。于中亦应云：从无住本立一切法。无明覆理，能覆所覆俱名无住。但即、不即异，而分教殊。今背迷成悟，专缘理性，而破九界。"（大正三四·一七一上、中）华严宗被评为别教，为"缘理断九"，其中的关键在，华严宗的法性与无明，或真与妄，是体别的，而不是体同；体别即各有其源流。要显法性，便要破无明。无明与法性二者并不相即，只是相依。这样，法性便只成"但理"，即但只是理自己；此但理即是

真如心不空但中之理，即以此理以为法性，为诸法的体性。此作为法性的但理为九界所覆盖，所谓真如在迷；它亦为九界所依止，所谓能生九界。必须破除九界，才能显出真心法性理而成佛。若是，则九界的存在便无必然性。即成佛便要舍弃九界的存在。

十七画

【点空说法】 天台智顗对龙树学主旨的理解。智顗以为，龙树以小乘佛教有种种迷执，尤其是执于诸法的实有性，因此顺应般若系的精神，提出不可得的空义，破除对诸法的执着，使诸法纯净下来，然后建立空的观念，以之来安立一切法。他认为，诸法之所以能为缘起的诸法，是基于无自性“空”一义理。这是“点空说法”。《法华玄义》卷五下：“元夫如来初出，便欲说实。为不堪者，先以无常遣倒，次用空净荡著，次用历别起心，然后方明常乐我净。龙树作论，申佛此意。以不可得空洗荡封著，习应一切法空，是名与般若相应。此空岂不空于无明？无明若空，种子安在？净诸法已，点空说法，结四句相。此语虚玄，亦无住著。如病除已，乃可进食，食亦消化。”（大正三三·七四二中）

【萨婆若海】 萨婆若是梵语 sarvajna 的音译，一切智慧之意。萨婆若海即一切智慧之海，为无所不照的智慧。天台宗特别以之指圆教的智慧，那是同时照了对象的特殊性与普遍性的智慧，相当于一切种智。《四教义》卷二：“圆教圆诠三谛之理，是故禀教之流，初心即开佛知见，自然流入萨婆若海也。”（（大正四六·七二八上）

十六、龙树与华严哲学

关于华严思想，一般认为是沿《华严经》、唯识与《起信论》发展而来。其实它与龙树思想有一定的理论关联。在思考方法上，华严的论典便常引用龙树的四句法。（注一）华严的开祖法藏更明言四句为入法的方便。（注二）本文即要从理论着手，看龙树与华严的关联。我们亦会论及华严有进于龙树之处。关于华严，我们以法藏为主。

法藏判五教。（注三）其中的大乘始教，分空始教与相始教。空始教即指龙树与《般若经》的空观，两者都宣说“诸法皆空”。这空始教在法藏所综合的十宗中，相当于一切皆空宗。（注四）在修行的姿态来说，这始教与终教同被列归渐教。（注五）

（一）空与缘起的关系

笔者在拙文《龙树之论空假中》（注六）中曾谓，龙树哲学中最重要的观念是空，整部《中论》可以说是发挥空论。空的另一面表示，即是缘起。这可见于《中论》的一偈中：

> 众因缘生法，我说即是空（无）。（注七）

这里龙树把因缘生法或缘起（因缘生法亦即缘起之法，亦是指缘起）与空等同起来。它们是在哪一方面等同呢？笔者在《从逻辑与辨证法看龙树的论证》（注八）一文中表示，它们是在逻辑意义的外延方面等同。它们实有互相限制，相即不离的关系。即是说，空是缘起的空，缘起是空的缘起。并无缘起以外的空，也无空以外的缘起。

何以空与缘起可以相连起来？这是因为，空即是无自性，或自性的否定。缘起的东西，都无自性，故是空。这仍是“众因缘生法，我说即是空”之意。而亦由于有自性的否定，或空，因而可有缘起。故无缘起，即无空。另一面，无空，即缘起不可能。笔者在《龙树之论空假中》一文中表示，缘起与空是逻辑地相涵的。缘起性空，或性空缘起，是分析的命题：缘起必定包摄性空，性空必定包摄缘起。

“无缘起，即无空”，或空依于缘起，这是显明的。“无空，即缘起不可能”，或缘起依于空，则有进一步解释的必要。空是无自性。自性是自足的，不依待的，不需条件的；它自然排斥作为条件的缘。故无自性的空，才能容纳条件，使缘起可能，成就缘起法。这种关系，龙树在《中论》中亦有表示，他说：

以有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成。(注九)

他又说：

若一切不空，则无有生灭。(注一〇)

此中所谓“一切法”、“生灭”，实亦指缘起。另外，龙树又说：

若汝见诸法，决定有性者，即为见诸法，无因亦无缘。(注一一)

以诸法为“决定有性”，即是不空；“无因亦无缘”即是缘起不成。故若不空，则不能成就缘起。

对于龙树的这种空与缘起的关系，法藏有相应的了解，而且能发扬之。他在答复问者提出何以《中论》等论典普泛地宣扬缘起为毕竟空的义理时说：

圣说缘生以为空者，此即不异有之空也。何以故？以法从缘生，方说无性。是故缘生有者，方得为空。若不尔者，无缘生因，以何所以，而得言空？是故不异有之空，名缘生空。此即圣者

不动缘生，说实相法也。（注一二）

此中法藏强调，我们之所以说空（无性），是由于缘生之故。若无此缘生，则不能说空。故缘起是空义成立的必要条件。他即由此提出“缘生空”的新概念，来表示空是由缘起来规定之意。他又把缘生与有合说，把缘起视为现象的有，而言其性空。这是把现象的有与其性空突显出来，即在现象的有中说其性空，以现象的有为当体即空。这便是“不动缘生，说实相法”。实相自然是指空而言。法藏的这种理解，一方面守住龙树以缘起来规定空之意，即是，空必须是缘起的空，离缘起之外无另外的空；另一方面则突出对现象界经验界的重视。后一点虽非《中论》所明说，但亦为其所涵。这由龙树的“两谛不离”的思想格局可见。这两谛相应于缘起法与空。关于这点，参看拙文《龙树之论空假中》。

以上是有关以缘起来规定空，或空依于缘起一面。至于以空来规定缘起，或缘起依于空一面，首先，法藏强烈地意识到这点；他曾在自己的著作中，多次引述龙树“以有空义故，一切法得成”的语句。（注一三）他在《五教章》论十玄缘起无碍法门义时即明显地指出：

只由无性，得成一多缘起。（注一四）

对于这方面的理解，他表示：

若非无性，即不藉缘。不藉缘故，即非似有。（注一五）

即是，徜若不是空，而是有自性，则作为自足的自性排斥一切条件，因而不能建立缘（藉缘）的概念。这样，世界便不能成宛然似有，而是实在的有。缘的概念，必须建立在无自性的空之上。这正是龙树的意思。

（二）龙树的空义与法藏的解空

龙树说空，基本上是对自性而言。诸法都是依缘而起，都无自性，因而是空，故云“性空”。这是实相的境界，远离种种相对性，超越一

切言说思维。《中论》谓：

> 未曾有一法，不从因缘生；是故一切法，无不是空者。（注一六）

又谓：

> 如是性空中，思维亦不可。（注一七）

故空是最高真实。在这个意义下，可以“绝对”言之。但这“绝对”，只是对实相的描述语，表示对一切相对性的否定。它绝不指涉任何形而上的实体。同样，空亦只是对实相的描述语，绝无实体的意思。龙树说空，其目的之一，是要否定实体，揭破一切形而上的自性自体的虚妄性。若复视空为体，为性，则更堕于更严重的虚妄。（注一八）为了防止这种执着，龙树特别在《中论》中表示：

> 无性法亦无，一切法空故。（注一九）
>
> 大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。（注二〇）

无性法即是空，即空亦无其自体可得。见有空即见有空之自性；这非正见，非诸佛所说。

另外，如上面所说，龙树的空与缘起有互相限制、相即不离的关系。这有这样的涵义：空义只能在缘起中成立；在缘起之外，并无空可得。又空与缘起并不相碍，两者不但可同时成立，而且必须同时成立。

法藏很能把握龙树的这样的空义。他对空的理解，明显地表示于他对《心经》的疏解中。他谓：

> 汝宗(案指小乘)即色非空，灭色方空。今则不尔。色即是空，非色灭空。……空乱意菩萨有三种疑。一疑空异色，取色外空。今明色不异空，以断彼疑。二疑空灭色，取断灭空。今明色即是空，非色灭空，以断彼疑。三疑空是物，取空为有。今明空即色，

不可以空取空，以断彼疑。（注二一）

这里法藏批判了小乘与某种菩萨对空的错误的看法，提出正确的空义。关于后者，法藏总结为以下三点：

（一）空义只在缘起（包括色在内）中成立。缘起之外无空。

（二）空并不妨碍缘起。空即在缘起处成立，不必要灭去缘起，才有空。

（三）空不是物事，我们不应执之为存在。

这三点完全与龙树的空义相符顺。第二点更显出法藏所理解的空是在缘起的当体上即空的空，所谓“体法空”，不是要缘起灭去才空的空，所谓“析法空”。后者是小乘之见。对于空与缘起不相妨碍的义理，法藏更提出“真”与“幻”两概念来表示：真空与幻色，互不相碍。（注二二）真空是缘起的空，幻色是缘起的色；两者是缘起的一体二面，故不相碍。若去掉缘起，空成了断空，色成了实色，便相碍了。

又关于不能把空执实一点，法藏更强调：

> 此真空虽即色等，然色从缘起，真空不生色。从缘谢，真空不灭（色）。（注二三）

色等指包括色在内的五蕴，泛指现象界。即是说，现象界的成立，由缘起，其谢灭亦由缘起（不起）。此中并不涉及一形而上的实体，作为现象界生起与谢灭的根据。空更不是这形而上的实体。它“不生色”，也“不灭色”，只是显示这缘起的现象界的实相的描述语。

（三）八不缘起与六相缘起

由上可见，在对空与缘起的关系及对空义的理解方面，法藏都能相应于龙树的原意，且不无适切的发挥。以下我们集中讨论对缘起的了解一点。在这方面，可以说，法藏基本上仍是沿承龙树的精神，不过他有较多的发挥。

龙树论缘起，主要是通过《中论》的八不偈来表示：

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出（去）。（注二四）

此中龙树以四对相对的范畴（亦即八个范畴）的否定，来表示缘起法的实相。范畴的四对八个的数目，并无必然性。龙树的基本意思是，对于缘起法的实相，生、灭等范畴都不能说。即是，它们都不能表示缘起法的实相。要注意的是，龙树说生、灭等，是以自性的立场来说。缘起法不生不灭，即是缘起法并没有自性的生，自性的灭。关于这点，龙树在《中论》虽未有明显说出，但可由其论证见到。例如，他曾运用两难的方式来否定自性的因果关系：

若法从缘生，不即不异因。是故名实相，不断亦不常。（注二五）

因果是一者，是事终不然。因果若异者，是事亦不然。若因果是一，生及所生一。若因果是异，因则同非因。（注二六）

即是说，作为实相的缘起法，其原因与结果不能是绝对的相同，亦不能是绝对的相异。这两者对解释因果关系来说，都有困难。而绝对的相同与绝对的相异，预认了自性的立场。因自性是单一的，不能分为部分。原因与结果若是有自性，则两者只能有绝对相同与绝对相异的关系。这两关系与因果关系都有矛盾。故在因果关系中，我们不能设想有具有自性的结果在生，有具有自性的原因在灭。这即是“不生不灭”。（注二七）

法藏亦论缘起，且充量发挥之，视之为法界观的内容。他基本上是透过六个范畴，所谓六相，来说缘起。这六相是总、别、同、异、成、坏，计为三对。其具体说法，载于《五教章》中。（注二八）不少现代学者对之都有疏解。（注二九）这里不拟重复。我们只想总论一下八不缘起与六相缘起的特色。按龙树论缘起，是透过否定的方式来说。他以缘起法没有自性的生、灭，自性的常、断，自性的一、异，自性的来、去。这生、灭等范畴，都是决定的概念，其决定性依自性而来。它们都可以构造成

现象的世界。法藏论缘起，则采肯定的方式。他以舍喻缘起的世界，以椽、瓦等喻成就此世界的缘。他的意思是，舍是一个总体，椽等诸缘，在六相所表示的义理下，成就这个总体。缘起世界亦如是，它自身是一个总体，由诸条件依六相的义理而成就。但这缘起的特色在，六相并不以自性说，而纯采缘起的立场。故法藏有“椽即是舍”的说法。即是，椽不是构成舍的一个部分，而是它自身即是舍，它“全自独能作舍”。这个意思是，就缘起以成就舍而言，椽是必不可少的条件。没有椽，即不能成就舍。故“椽即是舍”。此中的关键在于，有无椽，即足以决定成不成舍：有椽即成舍，无椽即不成舍。故就缘起而成就舍的立场言，椽即是舍。推而言之，缘起世界作为一个总体，其中任何事物，都是成就这缘起世界的必不可少的条件，故这每一事物，其自身的有无，即可诀定能否成就如是的缘起世界。故可以说，这每一事物自身都是这缘起世界。（注三〇）

此中有一点很明显的是，如上所说，在六相缘起中，六相并不以自性说，即是，六相所指涉的事物，不管是舍，抑是椽、瓦，都不是有自性的东西；故六相缘起并不是构造论，它所呈现的世界，并不是一般的现象的世界，而是缘起实相，或是无相的空相。而在八不缘起中，八个范畴所指涉的事物，都是以自性说，八个范畴自身亦是以自性的立场说。但在缘起的立场下，八个范畴都被否定掉，所指涉的事物亦被否定为无自性。故所显现的，仍然不是现象，而是缘起实相，或无相空相。这两种缘起论可说是殊途而同归。（注三一）牟宗三先生在论及这两种缘起的异同时，指出真常心系的华严宗言及大缘起陀罗尼法，种种玄谈，奇诡的义理，都不悖龙树“缘起性空”的通义。它与空宗的不同，乃在讲圆教，把“缘起性空”套于“真常心”上说。（注三二）最后，他总结谓：

> 大抵言总、别、同、异皆是借用世间既成的词义以明缘起无性，故必须首先明此所借用的词语，在世间知识中，皆是决定概念，而此等决定概念皆是执，故在借用之以明缘起无性上，皆必须被转成非决定的概念。……此虽是经由一悖论而仍归于正面说的总、别、同、异，不似龙树之纯遮显。然而既知其非

决定概念，则此无总之决，无别之别，不合之合，不异之异，仍只是“生智显理”，而终归于无相也。遮诠表诠其致一也。（注三三）

（四）相即相入

由上见到，龙树以否定的方式论缘起，法藏则以肯定的方式论缘起，两者都归于缘起法的性空无相。但否定与肯定的方式的不同，即影响对缘起法的态度。龙树以八不来否定地说缘起法，判定它没有“自性的生起”等，其生起等义不可解，这就完了。他不必正面地描述缘起法的实相，也显得对缘起法没有足够的重视。法藏便不同。他以六相来肯定地说缘起法，说它的“没有自性”的生起。这样，他必须正面地描述这缘起法的实相，解释它如何在没有自性的情况下生起。要做到这点，便必须正视缘起法，予以适当的重视。法藏在这方面，显得很积极。在他的缘起观下，一切事物都被提升为成就他的大缘起法界的不可或缺的要素，而具有不可被取代的价值。（注三四）要注意的是，在这种缘起观下，一切缘起“现象”并不被视为现象，而被视为实相。我们即在这样的意义下，看法藏如何论这缘起的逻辑。

这种缘起的逻辑即是相即相入。按这相即相入是就待缘的诸法的关系而言，相入也包括相摄在内。即是，法藏先就诸缘起法的关系分为两门：同体门与异体门。同体门为不待缘，异体门为待缘。（注三五）相即相入即在待缘的异体门中说。这相即相入又分为相即与相入。相即是就缘起法自身的或空或有说；相入则是就缘起法在表现上或为有力或为无力说。前者相应于体，后者相应于用。

关于相即，法藏谓：

初中，由自若有时，他必无故，故他即自。何以故？由他无性，以自作故。由自若空时，他必是有，故自即他。何以故？由自无性，用他作故。以二有二空各不俱故，无“彼不相即”。有无无有无二故，是故常相即。（注三六）

关于相入，法藏谓：

> 二明力用中，自有全力故，所以能摄他。他全无力故，所以能入自。他有力，自无力，反上可知。不据自体，故非相即；力用交彻，故成相入。又由二有力，二无力，各不俱故，无“彼不相入”。有力无力，无力有力，无二故，是故常相入。（注三七）

此中，相即相入对等地说，都以“相”来表示所指涉的东西，这即是自、他，故这两概念所指涉的，应都不是相同的东西，而都是不同的东西。这在缘起中，就缘因的一方结集而缘成结果的他方言，只有两个可能：

（一）指涉缘因与结果。自为缘因，则他是结果；自为结果，则他是缘因。自他相即相入是异时的因果关系。

（二）指涉在因果关系中的因的一面。即指涉共同为缘因以缘成某一结果的那些缘因。自他相即相入是同时为缘因的关系。

又在相即中，空与有虽对说，但不必含有相对反的意思。空自是无自性；有则不能是有自性。因有自性便是执，不能是实相了。有在这里只能是幻有，或似有。空、有似可就在缘起事中的显现不显现说；显现是有，不显现是空。在相入中，有力可解为在缘起事中表现主导力量，无力则可解为不能表现主导力量，只作伴随。

不少学者取第一可能，以相即指涉缘因与结果。（注三八）相入与相即对等，应都有同样的指涉。若就法藏的缘起因门六义（注三九）来说，种子有空、有二义，则空、有二义指涉同一东西（种子），这便难以说相即。因相即是预认有自、他不同东西的。不过，法藏论有力、无力，则是就种子与缘的关系言。这则不单指涉不同的东西，且特别指涉缘因了。这有力、无力若与相入的有力、无力为同义，则相入便是指涉缘因，而相应于第二个可能了。

我们这里无意详论相即相入到底指涉哪一种可能。若纯就义理言，两个可能都是可通的：缘因与结果固然可相即相入；诸缘因亦可相即相入。法藏可能兼有这两个意思。实际上，在缘起的世界中，任何一法都可具

有因果的身份：A 对于 B 来说，可是其缘因，对于 C 来说，可是其结果。另外，A 又可与其他法有共同为缘因的关系，以成就某一结果。法与法的关系可以是多向的，则相即相入的关系自也可是多向的。

关于相即相入指涉第一可能，可参看注三八所列资料，此处不拟重复。我们拟在此论述一下相即相入指涉第二可能的情况。在缘起世界中，常数个因素共同作用，而缘成某一结果时，其中必有些因素在主位，在显面，发挥主导的力量；这即是有、有力。另外一些因素则在宾位，在隐面，随顺其他因素，不发挥主导力量；这即是空、无力。随顺为即，为入；领引为摄。缘起事即在这种即、入、摄的关系中，而得成就。有能自作，这是实位；空是无性，这是虚位。在虚位者容让在实位者，以后者之存在为己之存在。这是即。自作者有力，无性者无力。无力者随顺有力者，以后者之力为己之力。这是入。反之即是摄。

若专就缘起的结果言，这种即、入、摄的关系是必然的；即从缘起的结果之涵义必然地可分析出这些关系来。因在缘起事中，众缘若不相即相入相摄，则众缘始终是多数的众缘，不能成就整一的结果。众缘必须相即相入相摄，而圆融无拟，才能成就整一的结果。

要注意的是，在缘起中，所成就的结果自是空无自性的。而成就它的诸缘亦是空无自性；这不单由于这些诸缘自身亦是缘起的结果，更重要的是，在华严宗的法界缘起观下，它们全被视为空无自性；若是不空而有自性，则相即相入的逻辑便不能说。自性即决定它自即是自，自在自中，而不能即他入他。

这种理论仍是一种现象论，但却是缘起的现象论，或空的现象论。

（五）事事无碍与两谛不离

相即相入这种逻辑结果成就事事无碍的现象论。这事事无碍是四法界中的最后一个法界。按四法界之说，源于传为华严初祖的杜顺的《法界观门》。该书存于宗密对此书的注释中。宗密在其注释中，举出四法界为事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界。（注四○）杜顺在本文中，并未列出这四法界；他只列出真空第一、理事无碍第二、周遍

含容第三三种。宗密以真空第一为理法界，理事无碍第二为理事无碍法界，周遍含容第三为事事无碍法界。（注四一）事法界是迷妄的心识所对的世界，或常识所表象的世界。此中的特性是特殊性（particularity），或差别性。理法界则是空理的世界，表示一切现象都是无自性空。此中的特性是普遍性（universality），或同一性。理事无碍法界是理中有事，事中有理；特殊性与普遍性不相碍。两者可以综合起来。事事无碍法界是每一特殊性的事都显现同一性的理，因而事事之间都可通过此理而融通无碍。（注四二）这四法界实显示一智慧的发展历程。由观常识层面的事进到观真理层面的理，而至于观两者的综合而不相碍；最后泯去理事的对立，每一现象从理中解放开来，而自身又包涵着理，以臻于现象与现象间的大和谐境地。

事事无碍法界被置于四法界中的最后位，自是被视为华严宗的最高理境。依杜顺，这理境是“事如理融”，宗密的解释是一一事皆“如理”，故能“融通”。（注四三）此中的理当然是性空之理。一一事都本着此无自性的空理而成其为事，这即是缘起。融通实是相即相入所表示的那种关系，故“事如理融”实是法藏的六相缘起依相即相入的逻辑而成的法界观的概括的描述。

就龙树而言，他的八不缘起使他不需建立现象论。他总是以自性的立场来看生、灭等概念，因而不得不从实相一面来否定这些概念；他并且用四句否定来证成对这些概念的否定，由此透露空的实相。（注四四）这就究极一面言，当然是正确的；但他未能照顾缘起的世界，未能对之正面作一现象论的描述，则使人不无不完足的感觉。华严宗的六相缘起，归结于事事无碍的现象论，可以补这方面的不足。

若以四法界为参照，我们可以说，龙树的理论可以与前三个法界相应，不能与最后的事事无碍法界相应。在《龙树之论空假中》一文中，我们说龙树的理论是二谛论：世俗谛与第一义谛。世俗谛指涉言说的世界，相应于事法界；第一义谛指空理，相应于理法界。他的中道仍属于第一义谛。不过，他有两谛不离的观念。这即是，世俗谛与第一义谛有同一的外延；亦即是，世俗谛即此即有第一义谛在其中，第一义谛即此即有

世俗谛在其中。或竟可以进一步说，第一义谛不在世俗谛之外，世俗谛亦不在第一义谛之外。这种关系恰好相当于理事无碍法界。

事事无碍的关系则不仅非龙树思想所有，亦非其他佛教思想所有，而是华严宗的独创。这种关系之所以可能，在于相即相入的逻辑。这种逻辑成立于对现象的生、灭、成、坏，不以自性的立场来看，不视之为决定的概念，而视之为缘起幻有。正面地肯定地描述这种缘起幻有，便成实相的现象论，或空的现象论。

附注

注一：例如，法藏在其《五教章》（《华严五教章》《华严一乘教义分齐章》）中，即以四句说三性，以真如（圆成实）、依他、遍计分别是有、无、亦有亦无、非有非无。（《大正藏》四五・五〇一 b、c）关于四句，参看笔者另文《从逻辑与辩证法看龙树的论证》（《能仁学报》第一期，一九八三年，页一九一三六）。

注二：《大正藏》四五・五〇三 a。

注三：《五教章》谓："圣教万差，要唯有五；一小乘教，二大乘始教，三终教；四顿教，五圆教。"（《大正藏》四五・四八一 b）

注四：《五教章》谓："一切皆空宗谓大乘始教。说一切诸法悉皆真空。然出情外，无分别故。如般若等。"（《大正藏》四五・四八二 a）

注五：《五教章》谓："以始终二教所有解行，并在言说。阶位次第因果相承，从微至著，通名为渐。"（《大正藏》四五・四八一 b）按此处法藏以始教为渐，其理由是"所有解行，并在言说"。此中似有未谛。最低限度，龙树是否定言说的；他以实相为远离言说者。他与《般若经》的思想家都以为，彼等所体得的神秘的直观世界，是超越乎语言与思维之上。关于这点，参看笔者另文《龙树之论空假中》（刊载于《华冈学报》第七期）。

注六：关于该文，参看上注。

注七：《大正藏》三〇・三三 b。

注八：参看注一。

注九：《大正藏》三〇・三三a。牟宗三先生在解释这前半偈“以有空义故，一切法得成”时，特别指出，这是说以无自性义，所以才成就缘生义；以缘生义得成，故一切法得成也。他强调这“因此所以”是“缘起性空”一义的诠表上的逻辑因果关系。（《佛性与般若》上，台湾学生书局印行；一九七七年六月，页九五）

注一〇：《大正藏》三〇・三三b。

注一一：Idem.

注一二：《大正藏》四五・五〇一a。

注一三：如《五教章》卷四（《大正藏》四五・四九九b）、《般若波罗蜜多心经略疏》（《大正藏》三三・五五三b）。

注一四：《大正藏》四五・五〇三c。

注一五：《大正藏》四五・四九九b。

注一六；《大正藏》三〇・三三b。

注一七：《大正藏》三〇・三〇c。

注一八：牟宗三先生即在这个意义下，强调“空性”或“空理”是抒义字，即抒缘生法之义，非实体字。（《佛性与般若》上，页九三）他也表示《中论》所谓“以有空义故，一切法得成”并不是说以空性为实体而生起万法；此中的空义与一切法，并无客观的实体生起一切法的存在的因果关系。（Ibid.，页九五；又参考注九）鲁滨逊（Richard Robinson）亦谓“空”并不是一在基层系统下指涉世界的词语，而是一在描述系统（后设系统）下指涉那基层系统的词语。因此它并不是一质体，亦不是一存在物或非存在物的性质。（Richard Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison: University of Wisconsin Press, 1967, p. 43）

注一九：《大正藏》三〇・一八a。

注二〇：《大正藏》三〇・一八c。

注二一：《般若波罗蜜多心经略疏》，《大正藏》三三・五五三a。

注二二：法藏谓：“以色是幻色，必不阂空；以空是真空，必不妨幻色。若阂于色，即是断空，非真空故。若阂于空，即是实色，非幻色故。”（《般若波罗蜜多心经略疏》，《大正藏》三三・五五三a、b）

注二三：《般若波罗蜜多心经略疏》，《大正藏》三三・五五三c。

注二四：《大正藏》三〇・一c。

注二五：《大正藏》三〇・二四a。

注二六：《大正藏》三〇・二七b。

注二七：关于不能以自性的立场来说生、灭一点，亦可参考梶山雄一著、吴汝钧

译之《空之哲学》（弥勒出版社，一九八三年七月），页六八—六九。

注二八：《大正藏》四五·五〇七c—五〇九a。

注二九：如牟宗三，《现象与物自身》，台湾学生书局印行，一九七五年八月，页三八〇—三九一。又如 Francis H. Cook, *Hua-Yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press, University Park and London, 1977, pp. 76–89.

注三〇：这种否定自性的缘起立场，及以一事物决定整体的观点，在他处亦可见到。如法藏谓："一切缘起皆非自性。何以故？随去一缘，即一切不成。是故一中即具多者，方名缘起一耳。"（《五教章》卷四，《大正藏》四五·五〇三c）这种立场，更遍及于数目。即数目亦不以决定之数看，而视为一种缘起法。如法藏谓："所言一者，非自性一，缘成故。……乃至十者，皆非自性十；由缘成故。"（Idem.）又谓："所言一者，非是情谓一，缘成无性一。"（《五教章》卷四，《大正藏》四五·五〇四a）此中，"情谓一"即是常情所理解的决定之数。六相缘起不与于此。

注三一：殊途是否定方式与肯定方式的相异；同归是都是说缘起实相，或空义。

注三二：《现象与物自身》，页三八〇。

注三三：Ibid., 页三八七—三八八。

注三四：在这一点上，Francis H. Cook 亦谓："在法藏的方法下，此中有一种对正面的姿态的强烈的重视。在这种姿态下，任何法都作为其他法的必需的支持者而运作；结果是，在相依关系的连锁中，任何现象必须被视为具有绝对的价值。"（*Hua-Yen Buddhism*, 页四九）

注三五：法藏谓："此中有二：一异体，二同体。所以有此二门者。以诸缘起门内有二义故。一不相由义，谓自具德故，如因中不待缘等是也。二相由义，如待缘等是也。初即同体，后即异体。"（《五教章》卷四，《大正藏》四五·五〇三b）

关于异体与同体的分别，镰田茂雄谓："在思考种种缘起法时，可有两种可能的情况，由此即有异体、同体的概念。即是，某一东西如能独立（不相由），把其他一切东西包摄于其中，而成缘起的世界，这东西与其他东西即是'同体'。若一切东西互依（相由），而成缘起的世界，这一切东西即是'异体'的关系。即是，若以某一东西为中心，即是同体；若以现象的世界为由一切东西的依存关系而成，则是异体。"（《华严五教章》，大藏出版株式会社，一九七九年五月，页二五二）

注三六：《五教章》卷四，《大正藏》四五·五〇三b。

注三七：Idem.

注三八：牟宗三先生解释相即关系时表示，"由自若有时，他必无故，故他即自"，

意即自己这个缘起法若存在时，其他缘起法即无独立之存在（“他必然”），即在此义上说“他即自”。他是以自为缘而作成。反之，“由自若空时，他必是有，故自即他”意即自己若因无性而为无时，“他必是有”，即必须有他。他必须存在而缘成自，故“自即他”。（参考《现象与物自身》，页三九三—三九四）由“他是以自为缘而作成”及“他必须存在而缘成自”，可见牟先生以自、他的缘起诸法相应于因果诸法。牟先生并谓此中的“即”是待缘相由中缘成的“即”，不是谓述语中的即。自有他无，他就是自，他之存在即在自之存在中。自无他有，自就是他，自之存在即在他之存在中。（Ibid.，页三九四）另外，日本的逻辑家末木刚博以为，“即”即是一方的否定成为他方的肯定的必要条件。例如种子在成长为草时，由于种子的存在为无，故有草生；草的存在为无时，故成种子。这是种子与草的相即。（参考《东洋的合理思想》，讲谈社，一九七〇年，页二〇五—二〇六）故种子与草互为自他，互为因果。自、他相应于因果诸法。

注三九：按缘起因门六义是法藏以在缘起事中作为因的六面涵养来解释唯识宗的种子理论的基本问题，即是，作为因的种子与其他的缘，在性质与内容上都不同，如何能组合而生结果？这六面涵义是：空有力不待缘、空有力待缘、空无力待缘、有有力不待缘、有有力待缘、有无力待缘。法藏的意思是，种子实兼有空、有二义：就有言，种子有一定的性质内容；就空言，它是刹那灭而无自性。因此，种子与缘的关系，可从两面言。（1）从结果依种子而生言，则作为因的种子是有力，而缘是无力。（2）从结果待众缘而后有言，则众缘是有力，而种子是无力。参看《五教章》卷四（《大正义》四五·五〇二a）。其详尽解释。可参考唐君毅《中国哲学原论》原道篇卷三（新亚研究所印行，一九七四年三月，页二六九—二八八）。

注四〇：宗密《注华严法界观门》，《大正藏》四五·六八四b。

注四一：Ibid.，《大正藏》四五·六八四c。

注四二：宗密谓：“心融万有，便成四种法界。一事法界；界是分义。一一差别，有分齐故。二理法界；界是性义，无尽事法，同一性故。三理事无碍法界；具性分义，性分无碍故。四事事无碍法界；一切分齐事法。一一如性融通，重重无尽故。”（Ibid.，《大正藏》四五·六八四b、c）末木刚博曾依据杜顺的说法与宗密的解释对四法界作逻辑的解析。参看其《东洋的合理思想》；页一八八—二一五。

注四三：宗密《注华严法界观门》，《大正藏》四五·六八九c。

注四四：如《中论》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”（《大正藏》三〇·二b）

十七、华严宗的相即逻辑

华严宗强调“大缘起陀罗尼法”，以之为其法界观的内容。它对于这大缘起陀罗尼法，即透过同体、异体两个概念来说明。而在同体、异体方面，都可说相即相入。相入其实是相即的另一面意思的表示，两者本可相通。我们可以将之包含于相即的思考中。

法藏的《华严一乘教义分齐章》卷四论同体与异体谓：“此中有二：一异体；二同体。所以有此二门者，以诸缘起门内有二义故。一不相由义；谓自具德故，如因中不待缘等是也。二相由义；如待缘等是也。初即同体，后即异体。”（注一）即是说，同体是“不相由”，是“自具德”，如“因中不待缘”。异体是“相由”，是“待缘”。用现代的语言来说即是，一个东西若是独立的，把其他一切东西包摄于其中，而成立缘起的世界，则这东西与其他东西是同体。“不相由”即是独立不待缘。即是，以某一东西为中心，是同体。一切东西倘若互相依赖，而形成缘起的世界，则这一切东西是异体关系。“相由”即是相依。

上面说，相即与相入可在同体与异体方面说。这其实是表示事物的关系的思考方式。相即是透过空、有两概念来阐明；相入则透过有力、无力两概念来阐明。空即是否定、被动、潜存之意，有则是肯定、主动、实现之意。或者可以说，空的东西是参予的、伴随的东西，有的东西是领导的、主导的东西。有力则相应于有，无力则相应于空。以下我们看《华严一乘教义分齐章》的说法：“初中，由自若有时，他必无故，故他即自。何以故？由他无性，以自作故。二，由自若空时，他必是有，故自即他。何以故？由自无性，用他作故。以二有、二空各不俱故，无彼不相即。有无、

无有，无二故，是故常相即。若不两者，缘起不成。”（注二）

这里以一自一他的两面的缘起法为例来解说。“相即”即是“互相地即”、“交互地即”之意，这即是“他即自”与“自即他”，或“A 即 B”与“B 即 A”。这“即”当然不是数学上的等同之意。（注三）“他即自”的成立，是“自若有时，他必无”，其理由是“由他无性，以自作”。即是，己方的缘起法若是居于有的、实的、肯定的、现实的状态，则相应的他方的缘起法必居于空的、虚的、否定的、潜存的状态。这是“他即自”。他方的缘起法处于虚位、否定位，是“无性”，因而趋顺于虚于实位、肯定位的己方的缘起法，后者因而能“自作”。这是缘起法的本性如此。“自即他”的成立，则是“自若空时，他必是有”，其理由是“由自无性，用他作”。总之都是处于虚位、否定位、潜存位的一方趋顺于处于实位、肯定位、实现位的一方之意。故“即”即是空的一方趋顺于有的一方。

要注意的是，两方面的缘起法，不能同时是有的状态，或同时是空的状态（“二有、二空各不俱”），因而便没有两者不能相即的情况出现（“无彼不相即”）。另外，两方面的缘起法总是相符顺的，没有抵触的（“有无、无有，无二”），因而总能够相互趋顺（“常相即”）。若不是这样，缘起的义理便无法成立。

这便是华严宗的相即逻辑。这表示一种关系。整个大缘起陀罗尼法界，即依这种关系而成立。其结果即成就事事无碍法界。

若仔细考察这种由相即逻辑所表示出来的关系，我们以为这包含以下四面意义。

（一）就两物 A、B 相互为缘说。当 A 存在时，这即是有的状态，A 即为缘，而生起 B。这样，B 即无独立的存在，而是空的状态。故 B 即 A。又当 A 为空时，则以 B 为缘，而生起 A。此时，A 即为空，而 B 即为有。故 A 即 B。“即”即是无自性的空的一方依于作为有的一方，以之为缘，而生起自身。而这个“依于”关系是交互的。

（二）就整个缘起事中的两个分子交替为实现的状态与潜存的状态说。所谓“由他无性，以自作”，“由自无性，用他作”，其意即是，当他者是无（空）时，自身是有；当自身是无（空）时，他者是有。故

“即”即是，一方的潜存或否定成为他方的实现或肯定的必要条件。若A与非A这样地互为必要条件：A的肯定依于非A的否定，非A的肯定依于A的否定，或者A的实现于非A的潜隐，非A的实现依于A的潜隐，则两者相“即”。所谓“即”，是否定的、潜存的一方投向、归向肯定的、实现的一方。举例言之，在种子长成为草，及草复归为种子的情态，由于种子的存在为无，故有草生；草的存在为无时，则成种子。这是种子与草的相即。

（三）就整个缘起事中的分子间交替为主从的关系说。此中，“有”是主导、领导之意，“空”是伴随、参予之意。就A、B等多个分子构成某一缘起事来说，此中必有一分子，如A，为主导因素，其他皆与之相配合，而伴随之，而成整个缘起事。随着时空关系的改变，主导因素可变成伴随因素，伴随因素亦可变为主导因素。故这种为主导为伴随的身份，是交替的。“即”即是伴随因素配合、应合主导因素，而构成缘起事。

（四）就一切万法都各自具空、有两义说。这是由上一面意思导出。即是说，每一法都是依因缘而生的，就它是有所依而被生起为如是如是现象说，它是有而非空；但这种有并不是本来的实有，而是因缘生的有，因而它可由因缘离散而成空；这又成了空而非有。而在它与其他因缘相合而更成其他缘起法时，其空、有义可交互出现：有义出现，则为主导因素；空义出现，则为伴随或附从因素。两个法不能同时以有义出现，不能同时以空义出现，因“二有、二空各不俱”。不然，则会有不相即的情况发生。必须要是一有一空，或一空一有，才能相即。

以上说的是相即。以下看相入问题。《华严一乘教义分齐章》卷四谓：

> “二，明力用中，自有全力故，所以能摄他；他全无力故，所以能入自。他有力，自无力，反上可知。不据自体，故非相即；力用交彻，故成相入。又由二有力、二无力，各不俱故，无彼不相入。有力无力，无力有力，无二故，是故常相入。”（注四）

相即是就有空说，相入是就有力无力说。有自是有力，空自是无力。

前者是有实际作用，是现实义；后者是无实际作用，是潜隐义。故由相即自然可说相入。而相入又可分为“摄”与“入”：摄是就有力的一方对无力的一方言，入是就无力的一方对有力的一方言。这便是所谓“摄他”与“入自”。“摄他”是实现的或现实的东西包含潜隐的或非现实的东西；“入自”则是潜隐的或非现实的东西入于实现的或现实的东西。就上面所学种子与草的例子来说，现实的种子具有生长为草的能力，故能摄草的可能性；而草的可能性亦入于现实的种子中。但这种关系是可逆转的，故是交互的，是“相”。即是，当种子变成草时，则草是现实，所生的将来的种子是潜藏，因而现实的草又能摄种子的可能性，而种子的可能性亦入于现实的草中。

上面我们说到相即可有四面意义，其中的第二面意义有较浓的逻辑意味。现在我们可就这面意义看看相即与相摄相入的不同处。这不同处在于：相即是A与非A的肯定与否定的相互依存关系，相摄相入则是A与非A的现实性交互包含其非现实性。前者是就体言，后者是就用言。

这种相即相入的关系扩大起来，便可说“一即多，多即一”和“一摄多，多入一”。法藏的《华严经探玄记》卷一即谓：“一能持多，一是有力，能摄多；多依于一，多是无力，潜入一。由一有力，必不得与多有力俱，是故无有一而不摄多也；由多无力，必不得与一无力俱，是故无有多而不入一也。”（注五）又谓：“一缘有力，能摄多一；多一无力，依彼一缘。是故一能摄多，多便入一。”（注六）

由相即相入便可说四法界。事实上，相即相入是华严宗的思考模式、逻辑形式，四法界则是这逻辑形式的应用。以下我们分析四法界，并看相即相入的思考在四法界中的意义。

四法界是事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界。事法界指一一缘起的现象说，这是差别的现象。此中只见差别性，不见同一性。一一现象都是相互为孤立的现象。理法界则是缘起无自性的空理，这是同一性，从差别的现象所显的同一性。即是，这是从殊相的现象所显的共相。

就单提事法界与理法界言，都无与于相即相入的思考。相即相入只

表现于理与事、事与事的关系中，这即是理事无碍法界与事事无碍法界。理事无碍法界是理与事互为条件，互相限制：理是事的理，事是理的事；因而全理是事，全事是理。没有在事的理之外的其他的理，也没有在理的事之外的其他的事。用逻辑的语言来说，理与事在外延上是等同的。这是理与事的相即相入。事事无碍法界则是个别的事象通过共同的空理而互相关联起来。这是事与事的相即相入。这时的理，不是作为与事相即相入的对象，而是作为事与事的相即相入的形而上的依据。（注七）

此处我们可有两种相即相入的关系：一是理与事的相即相入，一是事与事的相即相入。

从逻辑语法来说，事法界是个别的主词；理法界是普遍的谓词；理事无碍法界是普遍的谓词与个别的主词相互依附而可能，两者互为对方的必要条件而不可分；事事无碍法界则是所有个别的主词通过共同的普遍的谓词而互相关联起来。只有后二者才说相即相入。就大缘起陀罗尼法作为华严宗的最终构想来说，相即相入基本上还是指向事事无碍法界。

参考书

末木刚博：《东洋的合理思想》，讲谈社，一九七八年。

镰田茂雄：《华严五教章》，大藏出版社，一九七九年。

附注

注一：《大正藏》卷四五页五〇三中。

注二：同上。

注三：美国学者 Francis H. Cook 译“相即”为 mutual identity，即相互等同，这是错的。参看他所著 *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*（The Pennsylvania State University Press, 1977, p. 140）。

注四：《大正藏》卷四五页五〇三中。

注五：《大正藏》卷三五页一二四中。

注六：《大正藏》卷三五页一二四下。

注七：宗密的《注华严法界观门》谓："一事法界，界是分义；一一差别，有分齐故。二理法界，界是性义；无尽事法，同一性故。三理事无碍法界，具性分义，性分无碍故。四事事无碍法界，一切分齐事法，一一如性融通，重重无尽故。"（《大正藏》卷四五页六八四中、下）

十八、达摩禅

达摩是禅宗的初祖，但他是一个神秘的人物。有关他的事迹，可见于《洛阳伽蓝记》《楞伽师资记》及《续高僧传》中。这些都是零散的记载。他对中国佛教以至中国思想文化的影响，非常巨大。这里我们要根据较可靠的资料，研究他的禅法，也讨论一下他与后来的禅思想的关联。达摩又作达磨。

（一）达摩的资料

可能由于盛名的关系，很多作品都题为达摩所撰。根据近代及现代学者的研究，一般认为只有其中的《二入四行》可确定为达摩的撰作，或代表他的思想。（注一）实际上，《楞伽师资记》在引述了《大乘入道四行》后，即表示这是达摩亲说。（注二）这《楞伽师资记》是早期禅史的重要资料，其说法应该可信。本文研究达摩的禅法，便是以这《二入四行》为主。

要注意的是，这里所谓“二入四行”，是指狭义的本论而言，不包括杂论在内。我们以为，本论较能代表达摩的原意，杂论则不无其弟子（特别是慧可）的意思。（注三）在截念上，两者有显著的不同。关于这点，参看下文。

又就目前所知，《二入四行》计有十一个本子。（注四）另外又收入于《大正藏》及《续藏经》中，很多日本方面的典籍，亦有收入，包括《铃木大拙全集》。我们这里所根据的，是载于《楞伽师资记》中者。（注五）

另一有关达摩禅法的资料是所谓《达摩禅师论》。这是关口真大发

现的一个敦煌本子，收入于关口氏所著的《达摩大师的研究》一书中。（注六）这是一个缺去首部的古本，写于六八一年，全本只有一卷，一五二〇字。它的早期成立，增加它的重要性。特别是，它早于很多重要的禅资料，如《宝林传》《祖堂集》《楞伽师资记》《历代法宝记》和古《坛经》。它还早于慧能、神秀的出现。在内容方面，关口氏认为，它与《二入四行》非常相近。这可总结为如下数点：

（一）《达摩禅师论》的基本观念是如来藏、自性清净之理，这其实即是《二入四行》所说的真性。两者都是本来清净。

（二）两论都强调此真性之不能显了，是由于为客尘妄想所覆盖之故。

（三）故吾人所应做的，是舍弃客尘妄想，回复清净的真性。

（四）《达摩禅师论》强调无嗔之教，这实含有忍辱之意；这与《二入四行》所说的报怨行，是同一旨趣。后者认为吾人当前的苦痛，是过去恶业的结果；故吾人应以最大的忍耐承受之，而无怨诉。

不过，《二入四行》所重视的壁观的实践，在《达摩禅师论》中没有提及。因此关口真大认为，《达摩禅师论》详细地阐发了《二入四行》的部分内容；两者应是同一作者。（注七）关口氏的意思是，若《二入四行》可以代表达摩的思想，则《达摩禅师论》亦应可代表达摩的思想。

另外还有一上面提过的文献学的旁证。《楞伽师资记》在收入了《二入四行》后，谓：

> 此四行是达摩禅师亲说。余则弟子昙林记师言行，集成一卷，名曰《达摩论》也。（注八）

该书继谓：

> 菩提师又为坐禅众，释楞伽要义一卷，有十二三纸，亦名《达摩论》也。（注九）

这第二本《达摩论》，很可能指《达摩禅师论》。关于这点，关口氏亦有述及。（注一〇）

另外一个文献学的旁证是，《达摩禅师论》引述了不少经论的文字，包括《维摩经》《胜鬘经》《如来藏经》《法句经》《法华经》和《大智度论》。所引述者相当忠实原文；而在达摩时代未有出现的译经译论的文字，和当时未有运用的词语，都没有出现于该论中。（注一一）这显示该论与其他佛教经论，没有文献学方面的矛盾。

关口真大的结论是，《达摩禅师论》可以表示达摩的思想。他甚至以为这古写本的出现，就研究达摩的思想来说，较《续高僧传》所收入的《二入四行》更为重要。（注一二）这里我们并未完全接受关口真大的看法。特别是，他太强调这两部作品的相同处，而忽略其相异处。不过，我们以为，对于研究达摩的禅法，《达摩禅师论》不无参考价值，可以印证和补充《二入四行》的说法。以下我们论达摩的禅法，便以《二入四行》为主，《达摩禅师论》为辅。

（二）理入与真性

《二入四行》以入佛道有多途，要约而言，则不外理入与行入。关于理入，《二入四行》谓：

> 理入者，谓藉教悟宗，深信含生凡圣同一真性，但为客尘妄覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观，无自他，凡圣等一，坚住不移，更不随于言教，此即与真理冥符，无有分别，寂然无名，名之理入。

所谓理入，应是在原理方面悟入。所悟入的，并不是外在的对象，而是众生本来平等具有的真性。这是内在的真性，为一切觉悟的根本。或者说，所谓觉悟，是体认到自己生命中本来具足的真实之性，而显发之。这应该是达摩禅的最基本观念。（注一三）如何悟入这真性呢？达摩的说法是“藉教悟宗”。教应该是经教，指经典而言。（注一四）藉着经典的教法，以悟入佛教的宗旨。这宗旨自然是指真性。（注一五）

现在的问题是，众生既本来具有真性，何以在现实上仍是一个凡夫呢？达摩以为，这是由于这真性为外在的对象与虚妄的想象所覆盖，而

不能显发开来。故我们要“舍妄归真”，舍弃种种虚妄性，而回归至真性。这“舍妄归真”应该是修佛道的关键点，是大原则。如何“舍妄归真”？达摩提出的修行方法是壁观。什么是壁观？柳田圣山以为，壁观不是观壁，而是像壁那样地观，甚至成为壁那样地观。观什么呢？观空是也。（注一六）即是，修行者应像墙壁那样坚固地、凝定地观照空理。由此便能臻于与真理（空理）为一的无分别之境。

现在让我们把讨论集中在真性一观念上。就宗教的立场言，这真性是清净的抑是染污的？达摩虽未明言，但由“真”一词，似可表示清净之意。在这方面，《达摩禅师论》表示得非常清楚。它谓：

> 以举眼观法界众生，一体一相，平等无二，一等看故一种，皆是如来藏佛故，以常用一清净心故，以常乘一理而行故，即是顿入一乘。

又谓：

> 法佛者，本性清净心，真如本觉，凝然常住，不增不减。

又谓：

> 从本已来，身心清净。

此中明确表示此真性即清净心，主体性。即是说，这是本来清净的主体性。

达摩禅经慧可、僧璨发展至道信、弘忍，眉目便更为清楚。道信的《入道安心要方便法门》（注一七），便虚虚表现达摩的清净心或清净真性的思想。兹略引数处如下（所附是柳田《初期的禅史》一一书之页数）：

> 心本来不生不灭，究竟清净。（页二一三）
> （心体）体性清净，体与佛同。（页二二五）
> 心如明镜。（页二〇五）
> 众生不悟心性本来常清净。（页二〇五）

弘忍的《最上乘论》，基本上亦是同一意趣，亦以清净心为根本观念。如其中谓：

> 自心本来清净。（注一八）
>
> 一切众生清净之心亦复如是。只为攀缘、妄念、烦恼、诸见黑云所覆。但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然显现。故知自心本来清净。（注一九）
>
> 此真心者，自然而有，不从外来。（注二〇）
>
> 众生佛性本来清净，如云底日。但了然守本真心，妄念云尽，慧日即现。（注二一）

此中更谓此清净的主体性“自然而有，不从外来”。这“自然而有”不应是经验意义的本来有之意，而应是超越意义的本来有之意。即是，这清净的主体性不是事上本有，而是理上本有；它内在于（不从外来）众生的生命中，有其绝对的普遍性与必然性。

由此便建立这真性为众生觉悟或成佛的超越的根据。众生之所以未觉悟，未成佛，是经验的外在的虚妄因素障碍所致。这在达摩来说是“客尘妄覆”，在弘忍来说是“攀缘、妄念、烦恼、诸见黑云所覆”。觉悟的关键，是否定这些虚妄因素，所谓“舍妄”，“妄念云尽”，而回复真性的光明。

（三）如来藏思想与《楞伽经》

由上面看来，达摩的真性，显然是如来藏自性清净心；他的思想应属如来藏系，且与《楞伽经》有特别的关联。（注二二）如来藏系的最大的思想特色，是肯定一清净心体，或如来藏，或佛性，作为生成流转与涅槃还灭的根本依。它不显现，生命便是生死流转；它显现，生命便是涅槃还灭。而它的显现或不显现，又自与覆盖它的那些虚妄因素的是否除去有关。在现实上，它常被这些虚妄因素所覆盖着；但后者究竟不能影响它的本质。关于这些点，《楞伽经》有很好的表示。如其中谓：

> 如来藏自性清净，转三十二相，入于一切众生身中。如大

价宝，垢衣所缠。如来之藏常住不变，亦复如是。而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污。（注二三）

又谓：

此如来藏藏识，一切声闻缘觉心想所见，虽自性净，客尘覆故，犹见不净，非诸如来。（注二四）

又谓：

（如来之藏）离无常过，离于我论，自性无垢，毕竟清净。（注二五）

不同的是，《楞伽经》把清净的如来藏与染污的藏识结合起来，而成如来藏藏识，以解释生死与还灭两面。达摩及其追随者则只说清净的如来藏一面。（注二六）

关于如来藏思想，若更仔细考究起来，则起码可有二种形态：其一是所肯定的如来藏，一方面是原理，是价值标准，另一方面又是心能，是能动的主体性。这是心理为一的如来藏。另一则是所肯定的如来藏只有原理义，只有价值标准义，而无心的能动性。这是心理为二的如来藏。前者可以《大乘起信论》为代表，它的"心真如"，即表示所肯定的如来藏是心，亦是真如理；心、理是它的一体二面。（注二七）后者则可以世亲的《佛性论》为代表，它的应得因佛性只有原理义，而不是一心能。达摩禅应是心理为一的如来藏思想；他的真性与真理冥符，无有分别，而为一的说法，应是这个意思。（注二八）

关于达摩禅与《楞伽经》的理论关联如上。两者亦有很密切的历史关联。达摩根据《楞伽经》传心，是一个历史事实。如《续高僧传》卷一六的慧可传便有这样的记载：

初，达摩禅师以四卷《楞伽》授可，曰：我观汉地，惟有此经，仁者依行，自得度世。（注二九）

《二入四行》所谓"藉教悟宗"，此中的教是经教，这自是《楞伽经》

的教法无疑。另外，达摩与这四卷《楞伽经》的译者求那跋陀罗也可能有些关系。如《楞伽师资记》便这样说：

> 魏朝三藏法师菩提达摩承求那跋陀罗三藏后。（注三〇）

故印顺以为，达摩有晤见求那跋陀罗，并承受《楞伽》法门的可能。（注三一）

（四）四行

《二入四行》谈论入佛道，提出理入与行入。其意思应该不是选取任何一种都可以入；应该是两者并兼，才能完满入佛道。理是智慧面，是解；行是实践面。所谓解行相应。这是佛教的一贯态度，并无新意。（注三二）不过，达摩在说行入时，并未强调具体的实践程序，却教人如何培养一种正确的处世的态度。这态度是由消极到积极，由被动到主动。总的来说，四行特别是前三行给人的印象是安顺的人生观，有不少道家思想的影子。（注三三）昙林的序以四行是发行，这似只能与第四行的称法行相应。

达摩以四行可概括一切行。这四行是：报怨行、随缘行、无所求行、称法行。以下逐一解说。

第一行报怨行，是要吾人对往昔的宿业，有正确的认识，并承受之，而无怨憎。要之，吾人应“体怨进道”，要能“达本”，这本自然是指那真性。

第二行随缘行，其中心观念仍是业，所谓“缘业所转”。重要的是不因这些缘业而转移生命的方向，必须保住真性，“心无增减”。

就这两行看，其缘、业的表面观念，是佛教的；但都教人“顺物”，这则是道家的人生观。顺物而能“无心”（心无增减），则更近道家了。《达摩禅师论》的论调大抵与此相似，且更进一步要人“自责”，“自嗔”，“忍辱”，所谓“一切时中，常须自责”，“自嗔无烦恼，嗔他烦恼生”，“誓愿不起嗔恨之心，誓不犯忍”，则更有苦行的意味了。

在第三行无所求行中，达摩描述经验世界是“万有斯空”，“功德黑暗，

常相随逐”，“三界久居，犹如火宅，有身皆苦，谁得而安”。此中所说三点，恰是原始佛教所常说的空、无常与苦。“有身皆苦”更明显地是套用《老子》的说法。经验世界既然是空、无常、苦，吾人便不应对之有任何贪恋，愿“息想无求”。

第四行称法行，如上所说，显示较积极的人生观。“称法”即是与客观的理法相应。这理法其实是平等一如的空理，所谓“众相斯空，无染无著，无此无彼”。能称法即能培养出一种公心，一种客观的意志，“于身命财行檀舍施，心无吝惜’，“自利利他”，“摄化众生”。不仅布施是如此，其他五度亦是如此。这样便能“庄严菩提之道”。

（五）即清净心是佛

以上是达摩禅的大概。以下看达摩禅的特色。首先，就实践言，禅法的目的是成佛，此中的着力点在心。这在禅宗来说，是一种共同的看法，没有什么争论。但这心到底是什么样的心，则是一个极堪注意和可以充满争论的问题。就宗教实践来说，这问题不外两个答案，是清净的如来藏心，或是染污的识心。由此便有两个命题：即清净心是佛与即染污心是佛。选取不同的命题，当然会影响整个实践的方法与程序。这里让我们先对这两个命题作一种知识论的分析。

就即清净心是佛而言，由于清净心即是成佛可能性，故说这命题等于说即成佛可能性是佛。这后一命题是一定的，有其必然性，佛自然是要在成佛可能性中。以康德哲学的词汇来说，这是一分析命题；作为谓词的佛的涵义，包含于作为主词的成佛可能性的涵义中；或者说，佛的涵义包含于清净心的涵义中。就即染污心是佛而言，佛是清净的，其涵义当然不能包含于染污心中，故这命题是一综合命题。更明显的是，佛的清净性与染污心的染污性则成一强烈的对比。

分析命题不表示知识，而表示一谓词与主词的逻辑的必然的联系。综合命题则表示知识，谓词与主词如何联结起来，不能是一种逻辑的决定，却是涉及经验的观察或某些特别的智慧。说即清净心是佛，此中当然有智慧在，这可以说是逻辑的智慧，或分解的智慧。说即染污心是佛，

此中涉及一种如何把染污心与佛结合起来的思考，有悖论的成分，这或可以说为一种辩证的智慧，或综合的智慧。就哲学思考言，逻辑的分解的思路有确定性；就宗教体验言，辩证的综合的思路能使人臻于较圆满的真实。

达摩禅的真性观，应该是属于即清净心是佛的思考。（注三四）这在《二入四行》中虽未有明说，却明显地透露于《达摩禅师论》中。该文谓："如是清净心故，即此身心，名为净土，名为净法身"。这个思路，对禅思想有极大的影响；即神会以"灵知真性"说成佛，亦是这个方向。（注三五）宗密对这种思路所成的禅法，有极深刻的印象，评价极高，以之为最根本的禅法。这可见于他在其《禅源诸诠集都序》的一段话语中：

> 若顿悟自心本来清净，元无烦恼，无漏智性本自具足，此心即佛，毕竟无异，依此而修者，是最上乘禅。亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本。……达摩门下展转相传者，是此禅也。……唯达摩所传者，顿同佛体，迥异诸门。（注三六）

这段话很能道出达摩的这种禅法的本质。但它能否是"一切三昧根本"便很难说。如上所谓，这种禅法所表示的，是一种分解的智慧。由这智慧设定一超越的清净心，作为因，由此分析出作为果的佛来。这就个意义言，这清净心似可说为是一切三昧根本。但分解的智慧的这种运用，未免把成佛的事推动超越方面去，而与日常的心识与现实的世间构成对立。这则使人有不圆满之感。这使我们想到即染污心是佛的辩证的禅法，由此可臻于净与染、超越与经验兼收的圆满境地。（注三七）

（六）舍妄归真及壁观

达摩禅既是即清净心是佛的思路，而这作为真性的清净心在现实上又往往为虚妄的染污的客尘所覆盖，因而不能显现；故觉悟的关键，自然是要舍弃一切虚妄性染污性，回归本来的清净的真性。这种思考程序，

仍然是分析的。由此便得所谓“舍妄归真”的实践方法。这是达摩禅法的另一特色。（注三八）

这种实践的观念基础，是把真与妄分开为两种互不相容的范畴，真不是妄，妄不是真，妄能障真，故要拾妄归真。这是把觉悟严格地限于真的一面，所表现的仍然是分解的智慧。如即清净心是佛不同于即染污心是佛那样，这种实践亦不同于不舍妄而证真的实践。后者所表现的是综合的智慧；这在《维摩经》中有很清楚的表示，《坛经》也有这种倾向。（注三九）马祖以后的禅，更是如此了。

说到这里，有一点要交待一下。《二入四行》本包括本论及杂论。我们论达摩的禅法，只限于本论，而不及杂论；因两者在观念上有显著的不同；显然杂论有不少非达摩的思想在内。最显著的一点，便是本论的舍妄归真与杂论的不舍妄而证真的差异。如杂论谓：“除烦恼而求涅槃者，喻去形而觅影。”（注四〇）又谓：“行于非道，通达佛道。”（注四一）又谓：“不须舍生死，始是涅槃。”（注四二）这都是《维摩经》的观念，与本论不同。（注四三）

以下继续论达摩的禅法的另一特色，这即是在修行方面，他并不注重具体的修法程序与技术。壁观是他的独创，表面上似是具体的修法技术；但上面已指出，壁观不是观壁，而是像壁那样地观；故壁不表示具体的所观，而表示观的状态，这即是凝住，目的是要把精神集中起来，观照空理。他论四行，也没有涉及具体的修法程序与技术，而只着重正确的处世态度的培养。故柳田圣山以为《二入四行》的教法，只传述初期达摩的朴素的冥想法。（注四四）柳田氏又谓达摩的四行的最大特色，是其日常化，这则不同于四念处法的特殊的行。（注四五）这特殊的行，即是指具体的修行技术。

在这方面，达摩的继承者，如道信与弘忍，便很不同。道信特重“守一不移”的修法。他叙述修习的具体方法时谓：

> 初学坐禅看心，独坐一处，先端身正坐，宽衣解带，放身纵体，自按摩七八翻，令腹中嗌气出尽，即滔然得性，清虚恬

静。身心调适，能安心神，则窈窈冥冥，气息清冷，徐徐敛心，神道清利，心地明净。观察分明，内外空净，即心性寂灭。如其寂灭，则圣心显矣。（注四六）

弘忍则特重“守本真心”的修法。他提出的具体的修习法是：

坐时平面端身正坐，宽放身心，尽空际远看一字，自有次第。若初心人攀缘多，且向心中看一字。证后，坐时状若旷野泽中，迥处独一高山，山上露地坐。四顾远看，无有边畔。坐时满世界，宽放身心，住佛境界。清净法身，无有边畔，其状亦如是。（注四七）

达摩虽强调大乘安心之法，要人“安心无为”，要人“此心生时，与理相应”，但到底循何程序，用何方法，才能达到这个地步，业未有明说。虽说壁观，也只是提供一个原则性的途径而已，到底不易落实。

（七）结论

达摩禅法属如来藏思想中的心理为一的思路。其实践的脉络是分析的，这可以“即清净心是佛”一命题来表示。故修行的方法是“舍妄归真”，重点是在这“真”（真性、真心）上作工夫。他教人壁观的修行，但这是原则义，而非技术义。

若单就《二入四行》而言，其基本观念是真性。其中虽说到心，但未有将之提炼成一个观念，亦未有明说清净心。《达摩禅师论》则做到这点。禅自道信、弘忍以后，其基本观念皆是心。若达摩不言心，则此中会出现一思想史的困难：禅在观念上，如何由达摩的真性转到后来的心？客体性的真性如何能转成主体性的心？作为禅的初祖的达摩，若只说真性，则如何能“传心”？如何能对禅思想有这么重大的影响？若承认《达摩禅师论》能代表达摩的思想，则这个困难便可消解。当然另外还有一些理由，以支持此作品可代表达摩思想的说法，如本文开首所述。此作品实可作一篇桥

梁，把《二入四行》的真性观与禅后来的心观联结起来。故我们研究达摩禅，除以《二入四行》为主要资料外，仍参考这部作品。

附注

注一：柳田圣山以为，《二入四行》是达摩及其弟子们的话语的集录。（《初期的禅史》一，禅的语录二，筑摩书房，一九七二年三月初版，页一〇）印顺则以为，这部《达摩论》即使不能代表达摩的心传，也还是有事实根据。（《中国禅宗史》，慧日讲堂等流通，一九七一年六月初版，页八）

注二：《大正藏》八五·一二八五中。

注三：柳田圣山把本论与杂论加在一起，作详尽的语译与注释，名之为《达摩的语录》（禅的语录一，筑摩书房，一九七九年十一月第五刷发行）。

注四：其中有九个敦煌本子；S. 一八八〇，S. 二七一五，S. 三三七五，S. 七一五九，P. 二九二三，P. 三〇一八，P. 四六三四，P. 四七九五，宿九九（藏于北京图书馆，由铃木大拙发现）。其他两个本子为《少室六门集》本及朝鲜《禅门撮要》本。

注五：柳田圣山的《初期的禅史》一，收入《楞伽师资记》及《传法宝记》的原文及柳田氏所作的语译、注释。其中的《二入四行》原文，即为本文之所据。这亦包括昙林的序在内。（页一二七——一三三）关于《初期的禅史》一一书，参看注一。

注六：《达摩大师的研究》，春秋社，一九六九年五月第一刷发行，页四六三一四六八。

注七：Ibid., pp. 69–71.

注八：《大正藏》八五·一二八五中。

注九：Idem.

注一〇：《达摩大师的研究》，页五六。不过，关口氏自己亦提出一个疑问。即是，就现存所见到的《达摩禅师论》来说，该论虽提到《楞伽经》的名字，但未有引述该经的文句。此似与《楞伽要义》之名不大相应。（页五五）印顺则径说这部《楞伽要义》已佚失；他认为从前传入日本的《大乘楞伽正宗决》一卷，可能就是这本要义。（《中国禅宗史》，页

一三）

注一一：《达摩大师的研究》，页五八—六一。

注一二：Ibid., p. 51.

注一三：宇井伯寿亦以为，达摩禅的主旨所在，是信悟含生同一真性为根本，而觉悟之。（《禅宗史研究》，岩波书店，一九六六年六月第四刷发行，页一九）

注一四：宇井伯寿以为，"藉教悟宗"之教为师之教，非文教。文教为经之文言。(Ibid., p. 18.) 师之教其实即经典的教法；这是就义理而言，并非指表面的文字。关口真大则径以教为经教。（《达摩大师的研究》，页四二五）

注一五：印顺以为宗是《楞伽经》说的"自宗通"，是自觉圣智的自证，这要依教去悟入。（《中国禅宗史》，页一一）

注一六：《禅思想》，中公新书，一九七七年二月三版，页二九。

注一七：收入于《楞伽师资记》。本文所据，是柳田圣山《初期的禅史》—所收的校本，页一八六—二六八。

注一八：《大正藏》四八·三七七上。

注一九：《大正藏》四八·三七七上、中。

注二〇：《大正藏》四八·三七七中。

注二一：《大正藏》四八·三七八上。

注二二：牟宗三先生亦谓就达摩来华之史实言，初是《楞伽》传心；并谓禅宗的来源原是如来藏自性清净心系，这即天台宗所谓"唯真心"。（《佛性与般若》下，台湾学生书局，一九七七年六月，页一〇三九）

注二三：《大正藏》一六·四八九上。

注二四：《大正藏》一六·五一〇下。

注二五：《大正藏》一六·五一〇中。

注二六：印顺亦谓，如来藏法门弘通于东南印度，阿赖耶缘起说弘通于西北印度。各别的发展，而又结合起来的，是《楞伽经》的"如来藏藏识心"。但中国的禅者并不注意《楞伽经》的阿赖耶缘起说，而重视圣智自觉的如来藏性。（《中国禅宗史》，页二〇—二一）

注二七：事实上，《大乘起信论》与《楞伽经》有一定的关联。前者一向被认为是依后者造的。参看《中国禅宗史》，页五六。

注二八：牟宗三先生更提出天台宗性具系统的如来藏，作为如来藏思想的另一种形态。参看其《佛性与般若》下（页一〇四三）。

注二九：《大正藏》五〇·五五二中。

注三〇：《大正藏》八五·一二八四下。

注三一：《中国禅宗史》，页一七。附带提及一点。达摩与求那跋陀罗有无特别的关系，譬如说，师生关系，不易清楚。《楞伽师资记》只说达摩“承”求那跋陀罗“后”，这并不表示达摩是求那跋陀罗的弟子，或求那跋陀罗是达摩的老师。Philip Yampolsky 以此书为以求那跋陀罗为达摩的老师，实未谛当。（Cf. Philip Yampolsky, “New Japanese Studies in Early Ch'an History”，in Lancaster & Lai, ed., *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, p. 5）

注三二：这种取向，也不限于佛教，儒家也有，至王阳明而盛发挥之。

注三三：柳田圣山以为四行是四种生活态度。贯彻其中的，是忍受之心。甘受人生，视之为苦，为无我，为无求，为本来清净。（《禅思想》，页五二）但由称法行而行六度，强调般若的立场，则是由受动转为能动。（Idem.）

注三四：即是，真性自身即是成佛的可能性的所在。

注三五：牟宗三先生在其《佛性与般若》中谓：“若依《楞伽》传心及神会和尚之讲法，则‘即心是佛’那个心是清净真如心。……自性清净心为一实体性的心。（此实体性也许只是有实体性意味的一个虚样子，……在还灭时，也可以打散这个虚样子，不可著实。否则如来藏心便有梵我之嫌。……）此勉强权说的有实体性意味的自性清净心亦就是众生的如来藏性——佛性。达摩所说‘深信含生同一真性’，可能就是这个如来藏性。”（下，页一〇四一——〇四二）

注三六：《大正藏》四八·三九九中。

注三七：宗密自己也提及这种禅法。他论马祖禅时，便谓：“即今能语言动作，贪嗔慈忍，造善恶受苦乐等，即汝佛性。即此本来是佛，除此无别佛也。”（《禅源诸诠集都序》，《大正藏》四八·四〇二下）

注三八：《二入四行》说“舍妄归真”，《达摩禅师论》说“息妄入真”，“化邪归正”，都是同一旨趣。后来的道信与弘忍，都是这种想法。如道信《入道安心要方便法门》谓：“住是心中，诸结烦恼，自然除灭。”（柳田圣山《初期的禅史》一，页一九二）弘忍《最上乘论》谓：“妄想断故，则具正念产。”（《大正藏》四八·三七七下）又谓：“妄念云尽，慧日即现。”（《大正藏》四八·三七八上）

注三九：《维摩经》谓：“诸烦恼是道场。”（《大正藏》一四·五四二下）又谓：“淫怒痴性即是解脱。”（《大正藏》一四·五四八上）《坛经》谓：“凡夫即佛，烦恼即菩提。”（《大正藏》四八·三五〇中）

注四〇：柳田圣山《达摩的语录》，页五三。

注四一：Ibid., p. 131.

注四二：Ibid., p. 136.

注四三：这无怪柳田圣山谓敦煌本《二入四行》（包括杂论在内）就全体言，其背后是《维摩经》。他以为达摩所重视的经典，除《楞伽经》外，便是此经典。（《禅思想》，页二六）

注四四：柳田圣山著，吴汝钧译：《中国禅思想史》，台湾商务印书馆，一九八二年五月初版，页八一。

注四五；《禅思想》，页五四。

注四六：《入道安心要方便法门》，柳田圣山《初期的禅史》一，页二五五。

注四七：《楞伽师资记》，《大正藏》八五・一二八九下——二九〇上。

十九、从哲学与宗教看寒山诗

寒山诗在中国文学史中，一直都以隐者的姿态出现，未受注意。但在外国却大行其道。钟玲女士在其《寒山诗的流传》一文中说："数百年来，寒山在日本一直是位受推崇的诗人。更令人讶异的是，尽管东西文化有很大的距离，寒山诗却在二十世纪的美国风行起来。一九五八到一九六五年间，寒山成为美国'垮掉的一代'（The Beat Generation）的理想英雄。寒山诗的英译本更成为那一代青年人的精神粮食。"（注一）关于寒山诗何以在日本流行，笔者在这里暂不拟讨论。对于寒山诗之能流行于近年的美国，特别为那些所谓"疲惫求解脱的一代"的嬉皮士们所欣赏的问题，钟文以为这是由于在生活情态方面，寒山诗所表现的与嬉皮士所追求的，有很多相似之处。如文中谓："在外表打扮和行为上，寒山与疲惫求解脱一代都表现反抗传统的意识。而在精神上，寒山诗除了隐身群众，还以回归自然为其生命的目的。……这位诗人远离尘世，独自住在一个高崖上。同样地，疲惫求解脱一代摆脱了现代美国文明的物质享受，摆脱了家庭和社会的束缚，在公路上、荒林中流浪。此外，由于受西方工商业文明、机械化文明的压力，年青人对大自然与精神生活向往不已。寒山诗中的作者，无忧无虑地生活在大自然之中，他诗中描写住在寒山上的生活，呈现一片自在与宁静……寒山其人其诗之所以能风行于文化背景殊异的美国，正因为他满足了疲惫求解脱一代的期望与寻求。"（注二）这是从文学与心理学方面立言，笔者大抵同意。不过，就进一步言，或者说，就哲学与宗教方面而言，那些嬉皮士与寒山到底在什么程度之下相似呢？或者说，嬉皮士所理解所欣赏的寒山，是否与

寒山的本质相应呢？这便要作进一步的研究。据笔者的了解，嬉皮士与作为他们心目中的“群众英雄”的寒山的相应，恐怕只是限于表面而已，即是说，只是限于外表上的生活行为和比较表面的心理现象而已。一如胡菊人先生在其《诗僧寒山的复活》一文中所比较者：“‘桦皮为冠，布裘破敝，木屐履地，是故至人遯迹，同类化物，或长廊唱咏，唯言咄哉咄哉，三界轮回……’则与搜索一代（按即 Beat Generation）的‘比尼克’Beatnik 之蓄髯长发，粗衣破服，足履烂鞋，唱民歌，诵诗，听爵士乐，基调并无不同。而寒山‘或于村墅与牧牛子而歌笑，或逆或顺，自乐其性……’又正与搜索者们的生活格调相合……”（注三）但是在心灵深处的人生理想方面，在严格意义言的生命情调与生命方向方面，嬉皮士与寒山是否相契合呢？他们之间有无本质的差异呢？这显然是另一问题。这即是本文所要探索的其中一个问题。

本文题为“从哲学与宗教看寒山诗”，特标哲学与宗教，即是要就严肃意义的人生理想或生命方向一面着眼来看寒山诗之意。而哲学与宗教，分开来说，正是要處理和解决这类人生问题者。合起来说，那是由于与寒山诗有重要关联的佛教，特别是禅佛教，其哲学与宗教二者不能分开之故。

（一）寒山的生命情调

首先就寒山诗的作者的生命情调言。此点可以透过作者的一般生活样貌而窥知。若加上后面要讨论的，即从他的作品中看他的思想与理想一点，则会更为清楚。

寒山被认为是寒山诗的作者，尊称为寒山子。但实际上，现存的《寒山诗集》，不是一人之作，除寒山本人外，还包括其挚友拾得及丰干的作品。不过这三人的生命基调很相同，其作品风格亦相似，故往往以寒山来盖括其他二人。

又寒山本人的实在性，古来已有很多议论。关于其生平履历，一直都不能有定论。一般都认为他是一个超然物外、风流怪诞的人物。他在唐初天台唐兴县西七十里的岩窟里作栖隐的生活，自号“寒岩”，在那

里过着独来独往的生活，享受着生命的乐趣。

其附近有天台山国清寺，天台宗开宗智顗大师曾在此讲过学。寒山生活闲散，常到这国清寺来溜达。寺内有一人名拾得，是一个性情古怪的和尚。他专管伙食，当寒山来时，他常以竹筒贮盛残饭与菜渣，而与之解饥。寒山接下，漫步于长廊中，愉快无碍，独自嘻笑，旁若无人。其他僧人往往不满，时常试图追捕他，打他一顿，他却鼓掌大笑，洒然而去。他在国清寺中显然是孤独的，只有拾得是他的知音。盖二人在脾性以至生命情调的深处，有相契合之点也。

这两人以桦皮作帽戴，衣衫褴褛不堪，以木屐履地，穿插于俗情的世人之中。但始终淡薄名位，自足于素贫。有人以为，他们自己在人生境界方面，已得到深刻的觉悟，其和光同尘的行径，那是要接引迷惑的众人，而使人开悟之故。因此，有人竟以寒山是文殊菩萨的再来，拾得是普贤菩萨的应化。（笔者按：文殊是以般若智慧出名，普贤则以慈悲心愿为人称道。）

其时，国清寺还有一个怪人，他是一个禅宗大德，名丰干禅师。他与寒山拾得两人的格调相似。三人同被一些人视为具有高行的遁世隐者。

当时，有闾丘胤其人，为浙江省台州官员。他在到台州上任途中，突患头痛。丰干禅师适逢其际，乃谓曰："此地有山气，雾多，湿度大，不宜于健康。但你的病是由虚幻而生，唯净水能治此病。"因以净水喷之，病乃愈。丰干又告以寒山拾得之事，然后辞去。

其后，闾丘胤履任，三日后，再到国清寺，探访丰干禅师，但人去院空。问起他在院中的生活起居时，有人答谓："他时常在舂米，又收集大众的供养，在夜间自唱自乐哩。"其后寻至厨房，突见灶前坐着二人，对火谈笑。闾丘胤暗想：果然是寒山拾得了，因即整衣礼拜。两人大感惊愕，随后大笑，急离寺院，不知所踪。闾丘胤即命院僧执拾房间，使这两个人能于院中安住，更立即准备法衣香药以为供养。但自后却不复见两人回寺院。当其时，使者寻至寒山的岩居，呈上供养。寒山竟大声叫嚷："不要这些！"退回岩室。岩室中继而有悠声劝诫："敬告各位，好好地用功吧，不要忘记种种修道啊！"言毕，岩穴自动关闭，不复可追。（注四）

从这个故事所见到的寒山（当然也可包括拾得与丰干），在生命情调方面，我们可以综合出以下几个特点：

（一）在一般生活上不作检点，任意所适，不随顺世流。

（二）踽踽独居而自得其乐，是世间的孤独者。

（三）在人生的境界上，有很深刻的觉悟。

（四）在远离世间下又不舍世间，以使人诧愕的姿态出现，对世间的愚昧加以点化，使人转向觉悟。

关于第三点，我们会在后面论寒山的思想与宗教实践方面，有更详细的讨论。关于第四点，从表面上看，似乎是寒山个人心理上的矛盾。他不随流合污，不喜爱这个世间，而宁愿独居于岩室。但又不能与这个世间完全脱离，且更不时在这个世间中出现，劝化众生。实际上，这不必构成矛盾，我们无宁应这样理解，这是大乘菩萨的不舍世间的精神的雏形表现。这点在人生理想方面有极重要的意义，且更直接决定大乘佛教的精神本质。关于这点，我们在后面亦会再行讨论。

这里要指出的是，寒山的生命情调，重要的不在一、二两点，而在三、四两点。一、二两点只表示个人的与众不同而已，而这与众不同，亦只是一个事实，在追寻与达成人生的意义与目的方面，并不具有任何积极的意义。你不随顺世间而独标新意，宁愿一个人孤独地过着写意的生活，这是你个人的事。当然，对世界的不满，可以从种种意义上言，而这些意义自身的深浅亦可各自不同。但倘若你只止于此，不采取积极的态度去正视这世间的污浊，甚至改造这个世间，而只消极地取一种排拒世间的方式，而与之隔离的话，则纵使世间是污浊，你自身真是纯洁至一尘无染，你的生命的意义仍是很有限的，不过是众人皆醉我独醒而已。结果你仍是你，世间仍是世间。故在这个意义下，第三、四两点便显得可贵。这是积极的法轮常转。在人生的意义上，它不但在深度上使个人超化，而提升其精神状态；而且在广度上使世间超化，而提升其精神状态。故亦唯有三、四两点，才使人受到尊敬。寒山拾得之受时贤及后人推崇，殆亦由于此两点之故。

倘若我们就这几点来看嬉皮士，则我们可以说，他们是具有一、二

两点的。第一点是没有问题的，他们可以说是完全与寒山相同。第二点恐怕亦是没有问题的，嬉皮士总是世间的孤独的一群。他们能反抗传统，在世俗的众目睽睽下独标奇帜，这也不是一件容易的事。这需要一种能耐于孤独的勇气（这自然不是道德的勇气），而在美学方面言，亦可有其一定的价值。

关于第三点，笔者便不得不抱怀疑的态度了。嬉皮士在人生的境界上，有些什么觉悟？这便很难说了。笔者以为，在这方面，无宁应说，嬉皮士所表现的，是对现代文明的种种不满而起的心理抗拒，这是消极意义的心理抗拒。表现在实际生活上，是不愿随着世俗的潮流走，但又不能建立自己的潮流，因而只能消极地离弃世间，对世间起种种嘲笑。在生活的末节上标新立异，人之所爱我不爱，人之所弃我独取。更等而下之的，是一种矫情的标新立异，目的在发泄个人某些主观情绪。或更等而下之的，是使标新立异成为一种时髦的玩意。这自然更远离第三点，而连第一、二两点也守不住了。

笔者并未遇过美国的嬉皮士，但在德国却遇见不少欧洲的嬉皮士。他们的模样，大抵如上面所引胡菊人先生所说的“蓄髯长发，粗衣破服，足履烂鞋，唱民歌”。他们恐怕没有固定的居所，走到哪里，便睡到哪里。日间在闹市，选定一个地方，作为摊档，摆好阵势以后，便弹着吉他，唱起歌来。他们多是三两成群的，故音乐与唱歌，常可分工合作。摊档面前摆着一个烂破布袋或皮袋，围观者中偶而有人把碎钱放在那个袋里，这便是他们的“收入”。他们有正规的工作不干，却喜欢搅这种玩意。好在大人和小孩都对于这种玩意，觉得有趣，故一时亦招来不少游人围观。德国乌尔姆市的明斯特教堂前面街道上，几乎每日都有嬉皮士聚在那里摆档唱歌的，周末便更为热闹。从他们的表现与所唱的歌的内容来说，笔者相信，这些人不会有很高的文化修养，更不要说在人生的境界方面有什么觉悟了。

嬉皮士运动，是年青人的玩意，放宽尺度来说，顶多只能说是一种青年人的疏疏落落的“群众运动”。这种玩意是不自觉的，故亦有时而穷，只能引起一时的热潮。如钟玲女士所谓：一九七〇年以后，（美国）“疲

急求解脱的一代”已成过去，“寒山狂”也成为历史。（注五）

嬉皮士无与于以上的第四点，那是显而易见的，这里不必多谈。

（二）寒山诗所表现的思想

上面说过，寒山诗的作者不止一人。它是一种集体创作，作者至少包括寒山本人、拾得和丰干禅师。据竹田益州所云，《寒山诗》是唐太宗时浙江省台州官员闾丘胤嘱一个称为道翘的僧人所采集成编的。其诗的成立，约在初唐七、八世纪间。采集的经过，是在国清寺附近村里的人家与厅舍的墙壁、石壁与竹木上得到的，即是说，那些诗是写在这些东西上的。抄录而得三百十一首。（诗中有谓，寒山自己实有六百十首，其他想已散佚。）诗的年代已不可考定。这三百十一首寒山的诗，加上拾得的七十首与丰干的五首，便成现在流行的《寒山诗集》。（注六）

寒山诗在文学上有相当高的价值。据说在寒山后三四百年，那是宋代，黄龙晦堂祖心禅师曾嘱名诗人黄山谷（庭坚）和韵寒山诗，山谷经十日而不能出一句，乃止。并说：“使我再学十年，或许有陶渊明的程度，但寒山诗却无论如何赶不上。”（注七）

不过我们现在并不是要讨论文学的问题。而是要从哲学或思想方面，看看寒山诗的思想特色。

从上面介绍寒山的故事来看，寒山不可能是儒家的人物。他的行径，是道家式的与佛家式的。寒山的生活，没有道德伦理的内容，故很难与儒家拉上关系。他出世遁隐，有点像古印度婆罗门临老归向雪山与佛教小乘圣者独善其身的情调，但似乎比较缺乏婆罗门与小乘圣者那种刻苦的修行，而他的不时出现世间，点化众生，却又是婆罗门与小乘圣者所缺乏的。他应该被列入道家与大乘佛教的人物。更具体地说，他最有禅者的行径。以下我们即从其诗作来谈这个问题。

寒山诗中表现道家情调的，为数不少。下面姑举些例子看看。

重岩我卜居，鸟道绝人迹，庭际何所有，白云抱幽石，住兹凡几年，屡见春冬易，寄与钟鼎家，虚名定无益。

这是典型的道家情调。以一种恬淡的心境，来消融世间的种种名利，

一切回归自然。这实很有陶渊明诗的味道。

庄子说送终，天地为棺椁，吾归此有时，唯须一番箔，死将喂青蝇，吊不劳白鹤，饿着首阳山，生廉死亦乐。

这诗直引《庄子》的典故，而叹息世间葬仪的烦杂。

欲得安身处，寒山可长保，微风吹幽松，近听声愈好，下有斑白人，喃喃读黄老，十年归不得，忘却来时道。

这是寒山想象中的那种远古的理想人格的生活情调。黄老实亦标榜这种理想人格。这种生活，时间性与空间性显然变得不重要。从最后两句很可使人探寻此中消息。十年前是一个世界，十年前至现在以迄未来，那是另外一个世界。前者是喧哗的，后者是清静的。来时道的忘却，那是无所谓的，归不得的主要原因，并不是忘却来时道，而是由于乐于后一清静世界，不想归而忘归之意。

从以上这些诗看来，便可看出寒山诗与道家在思想上的渊源。不过，就思想的渊源看，寒山诗与道家的关系，恐怕还不如与佛家者来得密切。有一点很明显的是，寒山诗所引用的佛家词语特多。这虽不能从本质上决定寒山诗与佛家在思想上的关系，但这起码表示出，寒山比较习于用佛家方式来表达。而实际上，从思想本身来说，寒山诗是相当佛家式的。以下我们即从词语与思想两面来看寒山诗的“佛家性”。

凡读我诗者，心中须护净，悭贪继日廉，谄曲登时正，驱遣除恶业，归依受真性，今日得佛身，急急如律令。

这是一首充满佛家思想的作品。其中“护净”、“恶业”、“真性”、“归依”、“佛身”，都是佛家典籍惯用的词语。而“护净”一点，尤与禅宗有一定的渊源，此点且待下章再行讨论。总之，这是一首本着佛家义理的劝诫诗，使人发心立志。

吾家好隐沦，居处绝嚣尘，践草成三径，瞻云用四邻，助歌声有鸟，问法语无人，今日娑婆树，几年为一春。

此中，“法语”、“娑婆”是佛家词语。这是一首本着佛家意旨，而感叹世间众生仍是迷迷妄妄，无心入觉悟之门的作品。无人问法语，即表示佛法至道的一大事，从生死流转解脱开来的人生大事，已无人参

问。最后两句“今日娑婆树，几年为一春”，更表示出作者的主观期望。娑婆即指这个众生的世间，梵语为saha。这是充塞着烦恼苦业的土地，释迦牟尼佛即在这个界域中，忍受种种疲乏，来劝化众生。娑婆树即把这世间喻为一树。即是说，这个世间的娑婆树，几时才能转迷成悟，而有春天，开出菩提之花呢?

人问寒山道，寒山路不通，夏天冰未释，日出雾朦胧，似我何由届，与君心不同，君心若似我，还得到其中。

这亦是佛教气息的。以登寒山之艰难，来比喻世人之入道无由，此道，自然是佛道了。何以我能登此“寒山”，而你们众生不能呢？那便是由于“心不同”。我的心是离有离无、离善离恶、离美离丑的中道的空心，那是无世间的取拾爱憎的无执着的洁净心灵。而世间的心，却是着于一切相对相而连续无间断地起妄念的心，那是有执着的虚妄心灵。前者是无生灭的净心，后者却是生灭的妄心。你要修炼到我的内心境界，还得下一番苦功，像攀登那阴阳不到的寒山的妙峰孤顶哩。

今日岩前坐，坐久烟云收，一道清溪冷，千寻碧嶂头，白云朝影静，明月夜光浮，身上无尘垢，心中那更优。

“身上无尘垢”一句，与禅宗亦有关联，这亦留待下一章来讨论。

一自遁寒山，养命餐山果，平生何所忧，此世随缘过，日月如逝川，光阴石中火，任你天地转，我畅岩中坐。

此中“随缘”是佛家华严宗的词语。而“随缘不变”，正是华严宗开祖贤首大师的重要观念。而在这首诗中，“随缘”与最后两句“任你天地转，我畅岩中坐”，亦颇有这个意思。所谓“随缘不变”是指作为自我与宇宙之本的真如，真性，它不是一空寂无作用之体，而是有随顺世间流转而起种种功德，以劝化世间的作用。但它虽随顺污浊的世间流转，却能保持自已的纯杂无染的真性，不变其自性。故它一方面是随缘，一方面又不变，故是“随缘不变”。寒山诗中“此世随缘过”是“随缘”，而“任你天地转，我畅岩中坐”则是“不变”。

不过，似乎我们亦可以说，寒山此中是颇有这个意思的，但它的“随缘不变”的观念仍未自觉地坚固地确立起来。因诗句“此世随缘过”，

亦可作普通的泛解，而不作严格的哲学意义解。此生此世只是随顺流俗过去便算了，只要自己的本性不改，出污泥而不染便好了，不必太过执着。纵使如此解，寒山的这首诗与华严思想，恐怕仍有一定的关联。

以上是指出寒山诗有佛家思想和道家思想的根柢的一些例证。

最后，在这一章中，笔者要说明一点的是，寒山诗的佛道思想，恐怕很难与嬉皮士拉上关系。即是说，嬉皮士能相应于寒山者，恐怕只在外表上的生活行为方面而已。他们的内心世界，恐怕难与寒山相契。这是由于，嬉皮士运动本身不大有思想的成素。这是年青人反传统而又反现代文明的一种表现而已。他们本身在思想上并无建树。充其量我们只能从负面方面说嬉皮士有虚无主义的趋向而已，而这亦未形成一种虚无主义的思想。思想总要表示一些自觉方向，嬉皮士恐怕难与于此。

（三）寒山诗与禅

以上我们提出寒山诗的思想根源，是道家与佛家的，特别是大乘佛家。而在大乘佛学中，寒山及其诗的情调，尤近于禅。以下我们即就此点来讨论。这是最后一部分，也是全文最重要的一部分。

实际上，寒山与禅的关系，由一些历史事实中亦可显示出来。这在钟玲女士的文章中已有提及。钟文云："在宋《五灯会元》及明《指月录》中，他以禅语公案来点化凡人。寒山及其伴侣拾得二人，由南宋名画家梁楷开始，就成为历代画家喜爱的素材。"（注八）（笔者按：关于此点所显示的与禅的关系，文后有说及。）《五灯会元》与《指月录》都是禅宗的册籍，其以祖师身份视寒山，可见当时禅宗的人士，是自觉地把寒山列入自己的派系中的，而寒山诗自然也成为禅宗的重要文献了。至于梁楷及其后画家所绘画的寒山拾得像，也被列入与禅不能分开的艺术中，那是由于它们所表现的，是一种"禅之美感"。这种美感不但与绘画本身有关，而且与所绘画的对象也有关联。

这些历史事实，当然不能本质地决定寒山诗或寒山与禅的关联。以下我们即就寒山诗与寒山其人本身，就几方面来看与禅的关系这一问题。

让我们先从风格一点上开始。寒山诗与寒山的风格，是否有近于禅

的地方呢？这点我想可以具体地就禅的艺术所表现的禅之美感一点着眼来谈。禅的艺术必须表现禅之美感。这除了艺术品本身要在艺术方面有价值外，还要表现一种“禅的味道”或“禅的特殊性格”。这如何理解呢？关于此点，日本当代禅佛教哲学者久松真一以下面的词语来表示这种禅的味道或性格：脱俗、苍古、空寂、幽阒、闲静、古拙、素朴、没巴鼻（笔者按：此即不可把捉之意）、没滋味、也风流、端的（按即直率之意）、洒脱、无心、孟八郎（按即浪荡不羁）、傲兀、疯颠、担板（按即不易屈服）、清净。（注九）倘若以这些词语所表示的涵义，求诸寒山诗及寒山其人，由上面所述已可略窥到，这是相当配当的，即是说，寒山诗及寒山其人，实在很有这种味道。

这种处理或许仍未能本质地决定寒山诗与禅的关系，因这总杂有太多的主观的成素。以下我们再直就寒山的作品本身来看。

说到禅，它的目的，自然是要对那个自性，那个本来的自己起觉悟。实际上亦即是自觉自悟。因所觉的那个自性，那个本来的自己，实是内在于觉者自身中故，实是觉者自身故。而禅中人物对自家在觉悟上所达到的境界，其表现方式，是不拘一格的。话头公案是一种，那是比较神秘的。而在一般生活上的动作，如挑水砍柴，扬眉眨目，甚至较粗野的口喝棒打，都是表示真性，表示自己的觉悟境界的方式。以韵文的诗体来表示，也自然是一种流行的方式。寒山诗即被禅佛教的人士视为属于这个部类，所谓偈颂也。

偈颂是一种文学体式，但却意在言外。它实在是象征的宗教诗。我们必须透过字面而入其内蕴，探取其象征的意义。日本禅佛教修行者芳贺洞然谓：“对于这些偈颂，应该怎样去阅读和玩味呢？最要紧的是，那些虽好像只是吟咏花鸟风月的诗，叙景诗或抒情诗，实际上却是作者的禅的世界观、人生观的象征的表现。我们不要忘记，它是以文学来透露其悟境的；我们要致力于看穿那隐藏在表面下的内蕴。”（注一〇）芳贺氏特别就此点而提到寒山诗。他说：“例如寒山诗中有‘流水寒山路，深云古寺钟’句，亦有‘泣露千般草，吟风一样松’句。这都是咏山中的风物；但前者却寄有断绝一切有无、生死等的相对而歌颂那寂然不动

的世界之意，后者则含有这个差别历然的世界，即此即是平等的世界之意。”（注一一）

“流水寒山路，深云古寺钟”句，其背后的喻意，是以当前的嚣烦世界喻有无、生死相待的境界，而其实这当前的嚣烦的世界自身即是有无生灭相待的；而以深山的深远宁静喻那纯一无杂的绝待的寂然的本体界。“泣露千般草，吟风一样松”句，其喻意比较清楚。在一方面，千般草的世间万法，都是差别法，都是相依的缘起法；但另一方面，其本性都是空寂，都是平等平等，都是一样松。禅的偈颂的这种喻意，一时亦确难把得住，亦如那些古怪的话头公案一样，令人费解。但若能心机灵活，认真体会的话，亦不无一旦恍然通悟之时。但通悟便通悟了，这是心上事，不能复执着于文字。如鱼兔之于筌蹄，鱼兔既得，筌蹄可忘。

寒山诗中，确实有不少这类作品。不少是透过象征而表示禅宗见性入理的修参上的艰难的。如：

寒山多幽奇，登者皆恒慑，月照水澄澄，风吹草猎猎，凋梅雪作花，杌木云充叶，触雨转鲜灵，非晴不可涉。

又如：

> 欲向东岩去，于今无量年，昨来攀葛上，半路困风烟，径窄衣难进，苔粘履不前，住兹丹桂下，且枕白云眠。

很明显地，这是以寒山喻修行的目标。禅的实参实证是艰苦的，如攀崇山峻岭一样，好容易攀登至半途，亦可能随时会滑跌下来，以至前功尽废。参禅亦是一样，心上一下把不住，便会误入邪魔。寒山自己实在也深深地感到自己在这条道路上的孤独。如：

> 登陟寒山道，寒山路不穷，溪长石磊磊，涧阔草蒙蒙，苔滑非关雨，松鸣不假风，谁能超世累，共坐白云中。

“谁能超世累，共坐白云中”句，即表示自己仍是在这条道路上，踽踽独行。“苔滑非关雨，松鸣不假风”句，寄意犹为深远而有意义。那是表示修参之事，主要还是自家生命上的事，要自己亲身投入的，假借不得。

这是一条漫长的心路。要在这方面有成就，必须把握时光，及时努力。

寒山诗有谓：

> 浩浩黄河水，东流长不息，悠悠不见清，人人寿有极，苟欲乘白云，曷由生羽翼，唯当鬒发时，行住须努力。

在思想上，寒山与禅宗亦有一定关联。这可从上章提到的“护净”与“身上无尘垢”两点中看到。所谓“护净”，即是守护着那个本来清净的心，不令之着尘之意。这与禅宗五祖东山门下北宗神秀的“看净”观念，是同一义理形态。而“身上无尘垢”，更合于神秀《大乘五方便》的“净心体犹如明镜，从无始以来，虽现万象，不曾染着”之意。不过，这些散散落落的观念，只能表示寒山的一些想法而已，并未足以构成一套思想，而寒山本人，恐怕也从未想到以思想家自居。故我们在这里的叙述，亦点到即止，以避免过分的牵附。

另外一点值得注意的是，在生活上，寒山是疯疯癫癫的，总之是异乎常人的。但在头脑上，他显然是很清醒的，而且在人生的境界上，他有相当深刻的体会。他对自然的欣慕，也表示他具有形而上的以至宗教的意识。这些都可以从他的作品中看到。这种外表行为上诡异但内里却埋藏着深邃的智慧的作风，与很多禅宗祖师们的行径相似。而他常以怪人的姿态出现来劝化众生，对于“教外别传不立文字”的禅宗祖师的惯以古怪方式来表现自己的觉悟与教化弟子们，实有一种存在的相应。他的生命，存在地即是“教外别传不立文字”。他不循传统途径，这是“教外别传”；他劝化世人，无正规固定方式，这是“不立文字”。之所以如此，那是由于，在对最高境界的契会不能透过言说一点上，他与禅宗祖师有同一的理解。他有诗谓：“吾心似秋月，碧潭清皎洁，无物堪比伦，教我如何说。”不过，他生活荒唐而无常轨，在外表上缺乏一种严肃感，故不能有信徒；他的观点不能构成一套有系统的思想，故无教说。他自己恐怕亦无意于此。但他的行为与想法，很有宗教味道，这也是很可确定的。

还有一点是，他是一个世间的孤独者。他虽受到当时一些人的尊崇，但真正了解他的人恐怕不多。故他只能栖身于岩室，过其独来独往的生活。但他又不像小乘的圣者，远离人间烟火而独善其身。他时常投身到众生

的世间方面去，劝化众生，使能同登觉悟之境。于是，便使他从小乘圣者群中脱出，而厕身于大乘菩萨的行列。这在宗教实践方面，具有特殊的意义。

关于嬉皮士与禅，那恐怕是两回事。笔者认为无讨论的必要，本文亦止于此。

附注

注一：《明报月刊》第十二卷第七期，一九七七年七月。

注二：同注一。

注三：《明报月刊》第十一卷第十一期，一九六六年十一月。此处则转引自钟文。钟文以胡文为载于《明报月刊》第一卷，恐是误植。

注四：关于寒山的生平，比较可资参考的，是唐太宗贞观年间一个台州官员叫闾丘胤所写的诗序，及一些十分零碎的考证资料。笔者手头无此等资料。以上有关寒山拾得及丰干禅师的故事，是参考日本学者竹田益州所著《寒山诗》（载于《讲座禅第六卷——禅的古典：中国》一书，西谷启治编，一九七四年六月）一文而得者。

注五：同注一。

注六：竹田益州：《寒山诗》。参考注四。

注七：同注六。

注八：同注一。

注九：久松真一：《禅艺术的理解》。收入于氏著《东洋的无》（一九三九，页八五—九七）一书中。

注一〇：芳贺洞然:《如何阅读禅籍》，收入于《讲座禅第六卷——禅的古典：中国》一书，参照注四。

注一一：同注一〇。

二十、禅佛教哲学术语选释

禅文献读书笔记

禅佛教的宗旨，如众所周知，是“教外别传，不立文字，直指本心，见性成佛”。它排斥文字言说的态度，至为明显。但奇怪的是，在我国佛教典籍中，竟以禅方面的文献为最多；其中包括历代祖师的语录，和公案结集。这实是中国佛教史上一个耐人寻味的问题。

禅的修习，一般来说，分为打坐与参话头两种。这分别相应于默照禅与公案禅两个流派。在这两方面，我都下过些浮浅的功夫。关于学打坐，是十多年前在日本的事；我在京都大学作研究，周末则到京都市西侧的妙心寺去坐禅，导师是阿部正雄。阿部先生是京都学派的成员，他依日本道元的曹洞禅法，教人“只管打坐”，涤除一切念虑，要“无心”。我自然做不到无心，却很享受那妙心寺每周四个小时的宁静。

关于公案禅，在开始基本上是文字上的功夫，稍后作些义理上的推敲。总的来说，公案禅的限制是很大的；在古则公案中钻，而不能参予在公案中所指涉的具体情境，是很难有结果的。我并不觉得这是导人开悟的好方法。但就学术的角度来说，便又不同。我最初是采学术的态度，但稍后便有不足之感，总想一涉觉悟的消息，结果恐怕还是徒然。

说到公案禅的学习，我想提及一个德国学者，他便是汉堡大学的边尔（Oscar Benl）。一九七七—七八年间，我在汉堡大学做研究，遇见边尔教授；他邀我共同研读公案禅。他翻译了日本临济宗的圣一国师的语录，有德译与英译两个本子。我便每个周末到他的办公室去，两个人对着原

文来研读，然后研究他的译本。他大概想看看一个东方来的留学生对他的翻译的反应；我自己也很想借此机会深入了解一下德国的文献学者的研究方法。这种研读，持续了大半年。

我的感觉是，边尔教授的学术态度，非常审慎，他很少作惊人之语。他的文献学功夫很扎实。在他的办公桌上，放满了资料卡片。遇有问题，他即查阅那些卡片；在研读中若发现可参考之点，便即以卡片录下，依序存放妥当。这种研究程序，我还是第一次经验到。边尔教授在学术研究上的认真不苟态度，于此可见一斑；也给我留下很深刻的印象。我其后读禅籍，在态度与方法上，恐怕受了他的一些影响。

这个禅佛教术语选释小辑，是我阅读禅籍的读书笔记的一部分。所选释的主要是公案禅中较有哲学涵义的术语。这公案禅主要是表现于《碧岩录》《无门关》《景德传灯录》等结集中者。我的解释，有自己的意思，亦有参考日本人的提倡。基本上是很粗浅的。所以如此，一方面自是用的功夫不深。抑亦不宜作太详尽的解释；禅的主旨，本来是极其简洁、精纯的，就公案来说，已是隔了一层，若再在公案的术语上反复推敲，恐怕隔得更远了。

文中的大正，悉指《大正新修大藏经》。

【一画】一句合头语　一色边　一相三昧　一只眼　一圆相　一精明　一灵物

【二画】十牛

【三画】三路　三种生　三种堕　千圣不传　大用现前，不存轨则　大死一番　大拍盲

【四画】水中盐味　公案　以心传心　什么物恁么来

【五画】四十九年一字不说　四行　四料拣　四喝　四禁偈　正按傍提　石鸟龟解语　平常心是道　打成一片　出草入草

【六画】向上一路　至道无难唯嫌拣择

【七画】见色明心　见性成佛　坐久成劳　赤须胡

【八画】直指人心见性成佛　花药栏　拈花微笑　依草附木精灵　狗子佛性　垂手不垂手

【九画】活句　活鱍鱍地　指月　是心是佛　枯木里龙吟　胡须赤屋里事　穿却鼻孔　缺齿老胡　祖师西来意　祖师关　哆哆啝啝

【十画】家丑　倒骑牛入佛殿　逆顺纵横　神通游戏

【十一画】处处全真　坚固法身　常圆之月　舍得性命　现成公案逢佛杀佛逢祖杀祖　教外别传　干屎橛　脱体现成　鸟道　啐啄之机鱼行酒肆

【十二画】喝　无位真人　云门三句

【十三画】葛藤　达摩不识　达摩安心　遍界不藏　极则无路处

【十四画】隔身句　廓然无圣　尘尘三昧　个个圆成

【十五画】瞎秃子

【十六画】随处作主　头头是道　举一明三

【十七画】应无所住而生其心　声前一句

【十八画】关　双放双收　归家稳坐　瞥机不动

【十九画】系驴橛

【二五画】观音入理

（笔画数按繁体字计算）

一画

【一句合头语】　此语通常与“万劫系驴橛”合在一起，所谓“一句合头语，万劫系驴橛”（《碧岩录》则四二，大正四八·一八〇上）。合头即是适合，会得；一句合头语即是会得绝对真理的话语。但倘若为这话语所束缚，滞于这话语，则仍不得自由；这是下一句的意思。

【一色边】　众生与佛成一体的境地；超越种种差别性、相对性，臻于平等绝对的境地。这是绝对清净向上的境地。在禅来说，例如《碧岩录》，却不赞许人专停驻于这偏于清净的一色边的境界上，而较有入世的色彩。参阅《碧岩录》第一三、四二则（大正四八·一五三下—一五四下；一七九中——八〇上）。

【一相三昧】　在一切处所中都不住着于相，不生种种主观的憎爱

心，亦不起取舍的行为。一切皆安然处之。这是一种禅定，称一相三昧。三昧指禅定的境界，无任何相对念虑的心境。《景德传灯录》卷五：“若于一切处而不住相，彼相中不生憎爱，亦无取舍，不念利益成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊，此名一相三昧。”（大正五一·二三六中）

【一只眼】 普通指人具左右两眼外，更具另外一只眼，这是观照真实的心眼。这个意思其后转为人在某一方面特具见识之意。《无门关》：“不落因果，为甚堕野狐；不昧因果，为甚脱野狐。若向者里着得一只眼，便知得。”（大正四八·二九三中）此中的密意是，因果是现象世界，不落因果，即远离现象世界；不昧因果，即非远离现象世界，而是不为现象世界的限制性所昧。禅门并不教人舍离，而是要人不住著，不愚昧。看透这点，便得禅理。

【一圆相】 一个圆形，表示完全圆满而无缺。禅者喜以此表示其所证得的绝对的境界，其寓意是，宇宙万象的本体，是圆明寂静，绝对圆满，超越一切形象；但万象都显现这个圆满，故万象并无隔阂，犹圆周上一点，可通到圆周上的任何点。参阅《碧岩录》则六九（大正四八·一九八下——九九中）。

【一精明】 精神的本质；即绝对的一心，真常心。《临济录》：“心法无形，通贯十方。在眼曰见，在耳曰闻，在鼻嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。本是一精明，分为六和合。”（大正四七·四九七下）此一精明之一，依原文脉络，似是数字之一；但若就义理言，当以绝对意为贴切，绝对则不能以数字言也。《临济录》的意思是，身体上的一切活动，都是那绝对的主体性的流注。

【一灵物】 心性；生命的本质；觉悟之源。《景德传灯录》卷一四：“阿尔浑家切须保护一灵之物，不是尔造作名貌得，更说甚么荐与不荐。吾往日见石头和尚，亦只教切须自保护，此事不是尔谭话得。”（大正五一·三一一上）此喻人须保任其本来具有的心性。这心性是绝对的主体性，它不能作对象看，不是通过“造作名貌”等等经验程序而成立，而证得的。

二画

【十牛】　修习佛道的人由最初入门以至最后获得觉悟，中间经过十个阶段，而以对待牛的十种态度为喻。牛即心牛，为最高主体性、真我。这是本具的本心本性。关于十牛的说法有数种，以宋廓庵的《十牛图颂》所表示的最为流行。此中所表示的十个阶段是：（1）寻牛；要寻回自己的主体性。（2）见迹；见到足迹。（3）见牛；悟到主体性的存在。（4）得牛；把握到主体性。（5）牧牛；涵养主体性。（6）骑牛归家；使主体性回归于自己。（7）忘牛存人；去除对主体性的意识。（8）人牛俱忘；去除主客相对的意识。（9）返本还源；返归客观的现象世界。（10）入鄽垂手；济度众生。此中有关第十亦即最后阶段的入鄽垂手，须多作解释。鄽即廛，街市之意。这表示修行者体现得自家的主体性，复本着救度众生的慈悲心，离开闲静的修行场所，到骚乱的街市中来，垂手侍立，应迷妄的众生的需要，予以适当的指导。这亟显大乘佛教的入世精神。

廓庵的《十牛图颂》，对于每一阶段，都以一颂表示之。以下据京都大学人文科学研究所所藏的复是松本文三郎旧藏的五山版的本子，列出这十颂如下：

寻牛：忙忙拨草去追寻，水阔山遥路更深；力尽神疲无处觅，但闻枫树晚蝉吟。

见迹：水边林下迹偏多，芳草离披见也么；纵是深山更深处，辽天鼻孔怎藏他。

见牛：黄鹂枝上一声声，日暖风和岸柳青；只此更无回避处，森森头角画难成。

得牛：竭尽神通获得渠，心强力壮卒难除；有时才到高原上，又入烟云深处居。

牧牛：鞭索时时不离身，恐伊纵步入埃尘；相将牧得纯和也，羁锁无拘自逐人。

骑牛归家：骑牛迤逦欲还家，羌笛声声送晚霞；一拍一歌无限意，知音何必鼓唇牙。

忘牛存人：骑牛已得到家山，牛也空兮人也闲；红日三竿犹作梦，

鞭绳空顿草堂间。

人牛俱忘：鞭索人牛尽属空，碧天寥廓信难通；红炉焰上争容雪，到此方能合祖宗。

返本还源：返本还源已费功，争如直下若盲聋；庵中不见庵前物，水自茫茫花自红。

入鄽垂手：露胸跣足入鄽来，抹土涂灰笑满腮；不用神仙真秘诀，直教枯木放花开。

三画

【三路】 洞山良价教人修禅的三种入路；这即是鸟道、玄路、展手。鸟道指修行者应安住于自由的境地，一如飞鸟的所行，了无束缚。玄路是导入超越乎一切相对性之上的深远的境界的道路。展手是老师以种种不同的手段、方式，以引导修行者开悟。《碧岩录》则九九："岂不见洞山和尚接人有三路，所谓玄路、鸟道、展手。初机学道，且向此三路行履。"（大正四八·二二三上）

【三种生】 为仰宗的灵佑，据《楞严经》而引出三种障害佛道的邪恶的想法。其一是想生，即意识杂乱，不得清净；其二是相生，即心为外境所束缚，不得自在；其三是流注生，即心中仍有微细的邪念在作用。《人天眼目》卷四："想生即能思之心杂乱；相生即所思之境历然；微细流注，俱为尘垢。若能净尽，方得自在。"（大正四八·三二一中）

【三种堕】 曹山开示学禅者的三种机窍。堕是无碍自在之意。第一是沙门堕，所谓披毛戴角，异类中行；修行者要投身到迷执的世界中去，以济度众生，即使臻于圣教位，得到觉悟，仍要还身回世间，不受觉悟所束缚。第二是随类堕，所谓不断声色；不执着于六尘，又不离经验的世界，而能超越经验的世界，而得自在。第三是尊贵堕，所谓不受食；食虽是本分的事，但并不刻意求食；同样，虽本具佛性，作为本分事，但并不刻意忆念此一尊贵的事实，而只淡然置之，身心无碍自在。《抚州曹山元证禅师语录》："凡情圣见，是金销玄路，直须回互。夫取正命食者，须具三种堕。……时稠布衲问：水牯牛是什么堕？曰：披毛戴

角是沙门堕。不受食是什么堕？曰：是尊贵堕。不断声色是什么堕？曰：是随类堕。”（大正四七·五三三下）

【千圣不传】 对于绝对的真理的体验，都是自家的事，不能传达与他人。这是一种神秘的体验，自来的圣者或禅僧都不向人述说。《景德传灯录》卷一八：“问：向上一路，千圣不传。未审什么人传得？师曰：千圣也疑我。”（大正五一·三五二中）此中要注意的是，绝对的真理具有普遍性，可对任何人而为真理，“不传”不在此中说，而在对真理的体验中说。

【大用现前，不存轨则】 由绝对自由发出来的机用，灵活自在，不受任何成规限制。《碧岩录》则八：“大用现前，不存轨则。有时将一茎草，作丈六金身用；有时将丈六金身，作一茎草用。”（大正四八·一四八上）

【大死一番】 修禅的人所必须通过的历程，才能达致最高的境界。死即是否定，否定一切相对性。按禅的境界，不可直线而至，而必须经一转折、一辩证的发展而后达致的。相对的生死有无世界一层面必须被否定掉，被超越。能越过一切有相相待的限制，才能透显那绝对无相的自由。这自由是经过参透生死的缘起无自性，而“大死一番”，而显露的。这大死一番是必经的历程，必须先死去，然后才能复苏，故死而不死。《碧岩录》则四一：“须是大死一番，却活始得。”（大正四八·一七九上）

【大拍盲】 对色而不见色，不作色想。这是大无心的境界。《碧岩录》则三六：“若透得，依旧山是山，水是水，各住自位，各当本体，如大拍盲人相似。”（大正四八·一七四下）要注意的是，此种“大拍盲”的境界，须经一辩证历程，才能达致。即是，初看色相，以识心执之，以之为有自性。再看色相，则出之以智心，视色相之本性为空，而否定其自性。但此空性究不能被抽离色相而成立，要了达此空性，仍须就色相来了解，因而须还归于色相；但此时看色相，则不作色相想，而当体证其空性。此最后境界，即是大拍盲。

四画

【水中盐味】 与“色里胶青”连在一起，出现在宋廓庵禅师的《十牛图颂》的第三阶段的“见牛”序中，表示作为心牛的主体性或真我历历分明，不可掩没之意。这见牛序，依据京都大学人文科学研究所所藏复是松本文三郎旧藏的五山版的本子，原文如下：

从声得入，见处逢源。六根门著著无差，动用中头头显露。水中盐味，色里胶青，眨上眉毛，非是他物。

【公案】 在禅的修行中，为了促发修行者臻向觉悟，而提出一些问题来，使修行者参究。这些问题，主要是古来祖师的言说、动作等的记录，此中蕴藏着深刻的觉悟的消息，若能把这些消息探究出来，即能导致一己的觉悟。这些问题，即是公案。公案的原意，指公府的案牍、国家的法令一类，在禅来说，则指一些古则，显示佛与祖师开导弟子觉悟的经验，意义至为严肃。以公案作为工夫的重点的禅法，称为看话禅，与默照禅对扬。《碧岩录》《从容录》《无门关》等，即是著名的公案结集。

【以心传心】 禅宗表示觉悟的最直接的传授方式。老师与弟子以心灵相照面，传达觉悟的心声、佛法的极义，而不经由文字与经论。依禅宗，当日释迦在灵鹫山向八万大众拈花示意，唯有迦叶会其意而微笑。禅门历代祖师，都以这个故事所透露的意境为本，不经由文字言说，以传授禅的大法，其所由之道，是直接的以心传心。《禅源诸诠集都序》：“达摩受法天竺，躬至中华，见此方学人多未得法，唯以名数为解，事相为行。欲令知月不在指，法是我心故，但以心传心，不立文字。”（大正四八·四〇〇中）但禅的“以心传心”，与其说是排斥经论文字，无宁应说是要超越经论文字的种种限制，而直叩心源。因禅实际上亦有其经典上的根据，例如《楞伽经》与《金刚经》。不依经论文字而直叩心源的理论根据，在于心是经论文字的依据。释迦在成道后说种种教法，但却说“我四十九年一字不说”，这正与“以心传心”的精神直接相应。

【什么物恁么来】 六祖慧能对南岳怀让的问语。这是要诱导怀让悟出最高主体的自性之意。《景德传灯录》卷五：“祖问：什么物恁么来？曰：

说似一物，即不中。”（大正五一·二四〇下）此中的密意是，作为最高主体的自性，有绝对无限义，不能作对象或“物”看；若以之作对象看，则落于相对的有限的层面，而失其本义，故为“不中”。

五画

【四十九年一字不说】　释迦由成道到入灭，四十九年（实际是四十五年）间，未尝说及有关究极的真理的任何话语。其意即是，佛教的奥义，不是言说所能表达的，必须要在实践中，才能体证得。《宛陵录》：“所以一切声色，是佛之慧目。法不孤起，仗境方生。为物之故，有其多智。终日说，何曾说，终日闻，何曾闻。所以释迦四十九年说，未尝说著一字。”（大正四八·三八五下）

【四行】　达摩的禅法，谓入道有二面，其一是重智慧，所谓“理入”，另一是重实践修行，所谓“行入”。行入又分四面。这即是：（1）报怨行；吾人对往昔的宿业，应有正确的认识，并承受之，而无怨憎。吾人应“体怨进道”，要能“达本”，这本即是吾人的真性。（2）随缘行；中心观念仍是业，所谓“缘业所转”。吾人应能随顺苦乐顺逆之缘，而渐进于道。但不应因这些缘业而转移生命的方向，必须保住真性，“心无增灭”。（3）无所求行；经验世界是空、无常、苦，吾人不应对之有任何贪恋，应“息想无求”。（4）称法行；称法即是与客观的理法相应。这理法其实是平等一如的空理。能称法即能培养出一种公心，一种客观的意志，因而能自利利他，摄化众生。要注意的是，这四行并不是具体的修法程序与技术的讲求，而无宁是正确的处世态度的培养。《略辨大乘入道四行》：“行入者，所谓四行。其余诸行，悉入此行中。何等为四行？一者报怨（行），二者随缘行，三者无所求行，四者称法行。云何报怨行？修道行人，若受苦时，当自念言：我从往昔无数劫中，弃本逐末，流浪诸有，多起怨憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟。……甘心忍受，都无怨诉。……体怨进道。……随缘行者，……得失从缘，心无增减。喜风不动，冥顺于道？……无所求行者，……于诸有息想无求。……称法行者，……经云：法无众生，离众生垢故；法无有我，离我垢故。智（者）若能信解此理，

应当称法而行。”（大正八五·一二八五上、中）。

【四料拣】　料是理量，拣是选择、分别。即是四种判断。这是临济所立的教导修行中人的四种方法。《临济录》：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”（大正四七·四九七上）此中，人是主观，境是客观；夺是否定、取消之意。夺人不夺境是取消主观方面的“人”的观念，不取消客观方面的“世界”的观念。夺境不夺人则相反。人境俱夺是主客皆被超越，此是禅的本色。人境俱不夺则是回向世间，此是大乘精神。

【四喝】　又称临济四喝。临济禅师善以“喝”来开导学人，使能觉悟。《临济录》：“师问僧：有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地金毛师子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。汝作么生会?僧拟议，师便喝。”（大正四七·五〇四上）此中，第一喝如金刚王宝剑，锋利无比，能斩断种种知解情量、名相言句的葛藤。第二喝是大机大用的一喝，喝破修行者卖弄的小聪明。第三喝是师家要探测学人觉悟的程度，这是勘验的一喝。第四喝则是向上的一喝，使能百尺竿头，更进一步。这种喝不是喝的本色，它没有破斥的作用，却是鼓舞赞许之意。

【四禁偈】　曹山本寂教导修行者所提出的四个项目。《曹山录》：“莫行心处路，不挂本来衣，何须正恁么，切忌未生时。”（大正四七·五三〇上）第一禁是教人舍弃心处路，即种种心识的思维与判断。第二禁是教人不要挂起本来的衣服，即不要抛开本来的佛性问题不顾。第三禁是教人彻底透入绝对的佛的境地，而且要超越这境地。第四禁是教人虽安住于佛的境地，但要无念在心头，不要时时刻刻记着这件事，要淡然置之，好像是无事。“未生时”即是指那超越经验世界的佛的绝对的境界。

【正按傍提】　在正面否定（按），在侧面肯定（提）。这是禅僧教导修行者的方法、手段。应后者的质素、力量与状况而施以适切的教法。《碧岩录》则六六：“当机觌面，提陷虎之机；正按傍提，布擒贼之略。”（大正四八·一九六中）

【石鸟龟解语】　石、鸟、龟都能理解言说，这是常识中不可能的事。

譬喻弃绝一切常识的概念思维、分别意识，而彻入无碍自在的绝对境界。《景德传灯录》卷一七："问：如何是祖师西来意？师曰：待石乌龟解语，即向汝道。"（大正五一·三三七下）祖师西来意即绝对的真理，那是要超越一切相对的念虑才能达致的。

【平常心是道】　无造作，出之以自然的心，即有真理在。真理不离日用的平常心之意。《无门关》："南泉因赵州问：如何是道？泉云：平常心是道。州云：还可趣向否？泉云：拟向即乖。"（大正四八·二九五中）"趣向"或"拟向"，都是造作，都非平常心的表现。

【打成一片】　在坐禅时的境界。此时一切物、我、自、他的对立意识都泯失，而臻于一切平等一如的心灵状态。《碧岩录》则六："尔但上不见有诸佛，下不见有众生，外不见有山河大地，内不见有见闻觉知，如大死底人却活相似，长短好恶，打成一片。"（大正四八·一四六下）

【出草入草】　出草是离开草堆，即是作超越的彻底的修行，研求究极的奥义。入草是进入草堆中，即是投身于现实世界，作种种度生之事。《碧岩录》则三四："出草入草，谁解寻讨？雪窦却知他落处，到这里，一手抬，一手搦。"（大正四八·一七三上）

六画

【向上一路】　步向最后的超越的觉悟境地的道路；这是言说、思虑所不能及的绝待的境地。《碧岩录》则一二："向上一路，千圣不传，学者劳形，如猿捉影。"（大正四八·一五二下）即是说，这个最后的觉悟之境，必须自己以生命去体证，一切外在的工夫，完全无济于事。参看千圣不传条。

【至道无难唯嫌拣择】　到达至高无上的真实境地，并无困难，但切忌以分别心去计量、推敲、拣择。一有拣择，便沦于相对层面，而与绝对的真理绝缘。《信心铭》："至道无难，唯嫌拣择；但莫憎爱，洞然明白。毫厘有差，天地悬隔。"（大正四八·三七六中）

七画

【见色明心】 与“闻声悟道”同用，意即从外境的声色，悟到根源的自心。这是禅悟的初步；这种悟境只是光影门头，稍纵即逝。必须要再深下工夫。《无门关》：“大凡参禅学道，切忌随声逐色。纵使闻声悟道，见色明心，也是寻常。”（大正四八·二九五上）

【见性成佛】 性即佛性，是超越而内在的主体性，是吾人自家生命的本性、本质。能彻见这佛性，将之显露出来，便即成佛。这是禅宗的根本主张。《坛经》机缘品：“汝之本性，犹如虚空，了无一物可见，是名正见，无一物可知，是名真知。无有青黄长短，但见本源清净，觉体圆明，即名见性成佛，亦名如来知见。”（大正四八·三五六下）《传心法要》：“祖师西来，直指人心，见性成佛，不在言说。”（大正四八·三八四上）按“见性成佛”是一分析命题。即是，“成佛”之意已含于“见性”中。由于性是佛性，是成佛可能性，能见它，证得它，便自然成佛。

【坐久成劳】 （1）禅师对修行者的慰问语：“听法得久了，疲倦了吧！”（2）公案一则，牵涉到最高觉悟的奥义。《碧岩录》则一七：“僧问香林：如何是祖师西来意？林云：坐久成劳。”（大正四八·一五七上）此中香林以“坐久成劳”说达摩面壁九年的修行的劳苦，所谓“祖师西来意”，表示彻见心性是各人的劳苦的事，不能于轻易的对答中得之。

【赤须胡】 赤须的胡人，外国人。《无门关》：“将谓胡须赤，更有赤须胡。”（大正四八·二九三中）按中国古代称外邦人为胡人，释迦和达摩都是印度人，故称为胡。《无门关》这两句话的意思是：我以为释迦的胡须是赤的，原来在我面前，就是一个赤须的释迦哩。即指当前的人已经觉悟，已经证得佛理。

八画

【直指人心见性成佛】 不经任何言说的分解方式，亦不依赖经论的权威性，而直下以人的最高主体性的心灵为最后的依据，直截了当地

指点出这主体性。这主体性即是人的本质，是超越的成佛可能性。人在现实的生死烦恼中，若当下能彻见这佛性，便即成佛。这是禅佛教的独特的觉悟方式，据说由菩提达摩传来。《碧岩录》则一："达摩遥观此土有大乘根器，遂泛海得得而来，单传心印，开示迷涂，不立文字，直指人心，见性成佛。"（大正四八·一四〇上、中）

【花药栏】　花坛的围栏。《碧岩录》则三九："僧问云门：如何是清净法身？门云：花药栏。"（大正四八·一七七中）清净法身即毗卢遮那佛，其佛身遍一切处，举目皆是。云门以花药栏答僧问，并不表示花药栏与清净法身有什么特殊关系，只是当时他举目所见，便是花药栏，因这样答之，表示清净法身举目皆是之意。

【拈花微笑】　禅宗的一则著名公案。释迦一次在灵鹫山的说法会上拈花，其时大众默然，不知应作如何反应，独有摩诃迦叶了解其意，破颜微笑。释迦即表示，要把正法传授给他。关于这则故事，并不符合史实；但自宋代以来，禅林中即流行这则公案，视之为以"以心传心"方式传授佛法真理的典型。《无门关》："世尊昔在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，惟迦叶尊者破颜微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。"（大正四八·二九三下）

【依草附木精灵】　草、木譬喻言说、文字、思想。依草附木即是囿于经典的文字言句，用种种心思以窥测真理，而终不见实相。精灵即指众生、生类。《无门关》："参禅须透祖师关，妙悟要穷心路绝。祖关不透，心路不绝，尽是依草附木精灵。"《大正四八·二九二下）

【狗子佛性】　禅宗的重要公案之一。此公案借"狗子是否有佛性"一问题，以破除人对有无的执着。说狗子有佛性，或狗子无佛性，皆是偏执。这是禅门极难通过的关门。但此关一旦透过，便大彻大悟。这个公案，发始自赵州从念。《无门关》："狗子佛性，全提正令，才涉有无，丧身失命。"（大正四八·二九三上）说狗子佛性为有为无，皆落相对相，而不能与于绝待的真理，故"丧身失命"。

【垂手不垂手】　垂手是师家垂手教化众生，所谓"随波逐流"，

表现悲悯情怀；不垂手表示师家停驻于超越的境界中，独自修行，所谓“众流截断”。垂手是入世，不垂手是舍离。《碧岩录》则四三：“曹洞下有出世不出世，有垂手不垂手。若不出世，目视云霄；若出世，便灰头土面。目视云霄即是万仞峰头，灰头土面即是垂手边事。”（大正四八·一八〇下）按此处所谓“不出世”，即是不到经验世界中去；“出世”即是到经验世界中去。

九画

【活句】对于文字语句，要活学活用，要把握得其真精神，不要滞于其中。与死句对扬。《碧岩录》则二〇：“须参活句，莫参死句。活句下荐得，永劫不忘；死句下荐得，自救不了。”（大正四八·一六一上）

【活鱍鱍地】禅者在运用言说与动作方面，无碍自在，充溢着生气与机灵，如鱼在水中般活跃。又作活鱍地、活泼泼地。《临济录》：“尔若欲得生死去住脱著自由，即今识取听法底人。无形、无相、无根、无本、无住处，活鱍鱍地，应是万种施设，用处只是无处。”（大正四七·四九八下）

【指月】 佛的教法为月，表现、记载教法的经典为指。月是目的、目标，指是标示，是工具。禅宗教人要直探佛法的肝要，不要滞于经典文字。经典文字只是用以标示出月的所在的指而已，而不是教法的自身。吾人的目标是月而不是指，是佛的教法，而不是经典文字。《禅源诸诠集都序》卷上一：“达摩受法天竺，躬至中华，见此方学人多未得法，唯以名数为解，事相为行，欲令知月不在指，法是我心，故但以心传心，不立文字。”（大正四八·四〇〇中）

【是心是佛】 即此当前的现实的生灭心即是佛的所在。佛是超越的境界，但同时又内在于心。《景德传灯录》卷三：“是心是佛，是心是法。”（大正五一·二二〇下）要注意的是，若此心作生灭妄心看，则“是心是佛”是综合命题，即是，“是心”中并不必然包含“是佛”。盖心是染污，佛是清净故。说“是心是佛”，是辩证、悖论的思考。

【枯木里龙吟】 绝灭一切妄念妄想，至大死一番处，更苏生还来，

而得大自在。枯木里表示在死的状态中，龙吟表示真正生命的透出。《碧岩录》则二：“僧问香严：如何是道？严云：枯木里龙吟。僧云：如何是道中人？严云：髑髅里眼睛。”（大正四八·一四二中）此中的密意是，禅的理境，须经一辩证的历程，才能达致。“枯木”、“髑髅”都是无生命的负面，或竟无生命，必须否定这方面，才能显出真生命，真自由，所谓“龙吟”、“眼睛”。

【胡须赤】　胡人的须发为赤色。指外国人。《无门关》：“将谓胡须赤，更有赤须胡。”（大正四八·二九三中）其意即是，佛祖或达摩是外国人，其须发是赤色的，但站在面前的，却又有一个赤色须发的祖师——一个已经悟道的人。

【屋里事】　自己生命内部的问题，即指本具的心性。又作屋里人、屋里主人公。《景德传灯录》卷五：“师问本净禅师：汝已后见奇特言语，如何？净曰：无一念心爱。师曰：是汝屋里事。”（大正五一·二四四下）

【穿却鼻孔】　自由自在地引导牛只。譬喻禅僧能自由无碍地引导修行者。《碧岩录》则一〇：“似则似，是则未是，被这老汉穿却鼻孔来也。”（大正四八·一五〇中）

【缺齿老胡】　暗指菩提达摩。《无门关》则四一：“缺齿老胡，十万里航海，特特而来，可谓是无风起浪。”（大正四八·二九八上）按达摩由西方来，泛指为胡人；他来中国时，已是高龄，故谓缺齿。“无风起浪”即指多余的事。其意是，达摩东来，实是不必。因他不过是来传播觉悟的信息；而觉悟有其普遍性，一切众生皆能得之而成佛。他之东来，于觉悟并无增加一分也。

【祖师西来意】　达摩祖师从西方的印度传来的密意。这即是指禅的真精神、真消息。达摩是禅的祖师。这种真精神、真消息，是要自家亲证的，不能将之视为对象，以言诠来表示。故对于提出“如何是祖师西来意”的问题的弟子，禅师通常的反应是给出一不着边际的答案，希望弟子能省悟这问题的无意义。《碧岩录》则一七：“僧问香林：如何是祖师西来意？林云：坐久成劳。”（大正四八·一五七上）

【祖师关】　历代祖师所设的禅的关门，这是指一千七百则古则公

案而言，由此可进入禅的领域。《无门关》：“参禅须透祖师关，妙悟要穷心路绝。祖关不透，心路不绝，尽是依草附木精灵。且道，如何是祖师关？只者一个无字，乃宗门一关也。”（大正四八·二九二下）祖师关的核心问题，是“无”一概念。这其实是绝对之意。

【哆哆啝啝】　婴儿的呓语状态。譬喻最原初的一切对立未分前的境界；表示超越一切相对性的绝对的心境。《碧岩录》则八〇：“十六观行中，婴儿行为最哆哆啝啝时，喻学道之人离分别取舍心。”（大正四八·二〇六下》

十画

【家丑】　就禅门来说，指家中的秘传、密意，亦即真心、自性。《无门关》：“问处何如答处亲，几人于此生眼筋，兄呼弟应扬家丑，不属阴阳别是春。”（大正四八·一一九五下）此中的家丑，实是指生命中的本心本性，这是与阴阳不测变化无定者不同的精神的春天。

【倒骑牛入佛殿】　这是违离人的常识的想法。表示绝对的境界。《碧岩录》则八六：“自照列孤明，为君通一线，花谢树无影，看时谁不见，见不见，倒骑牛兮入佛殿。”（大正四八·二一一下）

【逆顺纵横】　又作顺逆纵横。师家能自在无碍地运用一切方法、手段来开导修行僧人。所谓顺逆，是对修行者的见解的肯定或否定言：顺是肯定，逆是否定。《碧岩录》则四一：“是非交结处，圣亦不能知；逆顺纵横时，佛亦不能辨。”（大正四八·一七八下）

【神通游戏】　得到最高觉悟，彻入究极的境地，不为任何事物所束缚，而觉自由自在。《碧岩录》则七四：“田地稳密处，著衣喫饭；神通游戏处，如何凑泊。”（大正四八·二〇一下）

十一画

【处处全真】　对于那些贯彻入佛道之中，获得觉悟的人来说，一切都是真理的显现，都是真如。《碧岩录》则三六：“处处全真，且喜归来，脚下泥深三尺。”《大正四八·一七四下）其意即是，在日常的

劳作生活中，亦可得无上的喜悦；因在此等生活中，即此即能体认真理。

【坚固法身】 （1）真实的佛的本质，这是不可破坏的主体性，故云坚固。可以说，这是人人心中所有的真实坚固的常住的佛。（2）公案名，又作大龙法身。大龙山智洪弘济答僧问，表示色身之外有法身，是精神存在，不可觅。《碧岩录》则八二："僧问大龙：色身败坏，如何是坚固法身？龙云：山花开似锦，涧水湛如蓝。此事若向言语上觅，一如掉棒打月，且得没交涉。"（大正四八·二〇八中）其意是，法身是绝对的主体性，不能于言说上求之。

【常圆之月】 譬喻人本来所具足的佛性。它本身常是圆满自足，不依待于外。《景德传灯录》卷二五："诸上座尽有常圆之月，各怀无价之真。"（大正五一·四一三下）

【舍得性命】 大死一番，对生命的负面，作彻底的否定。《碧岩录》则八四："只这些子，不拘得失，不落是非，如万仞悬崖，向上舍得性命，跳得过去，许尔亲见维摩。"《大正四八·二〇九下）能不落相对层面，舍弃经验性的性命，便能人不二法门，臻于绝对，与维摩同一境界。

【现成公案】 公案即是通例、公府的案牍，即是模范、先例的意思。这在禅中，即是古则、本则，里面隐含着一个问题，由禅师提举出来，交给生徒去参研，以引领他走向觉悟之路。现成即是现前成就，直接显现；但这不表示由未显现到显现之意，却表示物事的如如呈现，不受人间的种种影响，故现成公案即是引领人在日常生活中体认如如呈现的最高真理的公案。这"现成公案"一词曾在《景德传灯录》陈尊宿章中出现过，"师见僧来云：现成公案，放汝三十棒"。（大正五一·二九一中）。其后日本的禅师道元在其《正法眼藏》中，便专立现成公案一章，以讨论其中的问题。但道元所用"公案"的意思，和传统的完全不同。他以"公"为绝对的等同性，"案"指个别性。他的"公案"，意思是物事的个别性与绝对等同性，他是要表示从异中见同与从同中见异的意思。他以"现成公案"指向究竟真实，在这究竟真实中，一切物事都明晰地是个别的，但就其真如来说，一切物事又是齐同的。

【逢佛杀佛逢祖杀祖】 佛与祖师本来有无上权威；但禅宗却教人

要超越佛与祖师的权威，一切本于自家内在的体证。“杀”即是克服超越之意。参看《无门关》（大正四八·二九三上）。

【教外别传】 禅以其宗旨为“教外别传，不立文字，直指本心，见性成佛”，此中有一个重要的意思，即是，禅的密意，不能透过文字言说来传达，只能直接地以心传心。禅以为，佛教的真髓，不能借着任何教说来透露，任何经典文字都凑泊不上，只能透过以心传心的直接体验方式来传达。禅以为，以文字言说来传达的佛法，是教内系统；禅的以心传心，则不属于教内系统，而是在教之外，故是教外别传。据说由达摩大师传来的禅法，都采取这种方式，传续下来。《碧岩录》则一四：“禅家流，欲知佛性义，当观时节因缘，谓之教外别传，单传心印，直指人心，见性成佛。”（大正四八·一五四下）

按“教外别传”的真意，当在于表示最高理境对语言的超越性，所谓“言语道断，心行路绝”。六祖以后的禅师们喜欢闹机锋、打手势、参话头，乃至棒喝，出之以种种奇诡的动作，亦只是表示这种最高理境的不可宣说而已。以“教外别传”来决定禅为一独立的宗派，以与他宗相对抗，此则缺乏理论基础。因禅的最高理境，如“拈花微笑”公案所表示的轻松妙趣，实是各宗共契的境界，非独禅为然。

【干屎橛】 用来抹屎的木片，极肮脏的东西。《无门关》：“云门因僧问：如何是佛？门云：干屎橛。”（大正四八·二九五下）此中，僧人问“如何是佛”，已对佛有所执取，在圣凡的相对的格局下来看佛：把佛视为极其洁净高贵的对象。云门便应以干屎橛，用最肮脏下贱的东西顶回去，把僧人的执着打落。

【脱体现成】 即此现实的姿态、情况（脱体），即是佛。当下、当体即是佛。《碧岩录》则一：“若恁么见得，便有自由分，不随一切语言转，脱体现成。”（大正四八·一四〇中）按禅以佛或觉悟的境界，即此即表现于世间的日常事态中，而不远离世间。这实是大乘精神的极致。

【鸟道】 洞山良价所创倡的一种修禅入路。鸟类所经行的足迹，与人类的不同，它没有痕迹，自由无碍。《景德传灯录》卷二〇：“曰：如何是境中人？师曰：无相不居凡圣位，经行鸟道没踪由。”（大正

五一・三六六上）其密意是，修禅没有固定的入路，没有成规可循，一切要视当事者的个别条件与根机而施设。而修禅所达的境界，是绝对“无相”的，它超越一切凡圣相对的差别。

【啐啄之机】　修行者的觉悟机缘臻于成熟，师家因而点明之，使其悟性如雏鸡出壳，表现出来。《碧岩录》则一六：“自由自在，展啐啄之机，用杀活之剑。”（大正四八・一五六上）

【鱼行酒肆】　卖鱼卖酒的街市；即现实世界、平凡的地方。这是相对于超然物外的境界言的人间烟火的地方。廓庵《十牛图颂》入鄽垂手序一〇：“提瓢入市，策杖还家，酒肆鱼行，化令成佛。”其密意是，教化度生之事，即可于烦嚣的现实世界中进行，不必远离世间。此中很有积极入世的意味。

十二画

【喝】　唐代以后的禅僧，好发喝声，以策励修行的人上进，或喝破彼等情识上的妄执与迷梦，令直悟本性。此种喝的作用，通常在言说文字之外，为言说文字所不能及。《景德传灯录》卷六：“师（百丈）谓众曰：佛法不是小事，老僧昔再参，蒙马大师一喝，直得三日耳聋眼黑。”（大正五一・一一四九下）马大师即指百丈的老师马祖。这里亟说喝的显著而深入的功效。

【无位真人】　超越乎一切凡圣、迷悟、上下、贵贱的相对相的已得解脱的人。能彻见自己的本来面目的人。临济禅的理想人格；亦可指最高主体性。《临济录》：“赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入。”（大正四七・四九六下）其意是，这种理想的人格或主体性，具有绝对普遍性，它可当下显现于吾人现实的经验生活中。

【云门三句】　云门以三句来指导修行的僧人，所谓“涵盖乾坤，目机铢两，不涉万缘”。前一句是绝对真理充塞于天地间；中间句是断人的烦恼与妄想；第三句是不多涉他缘，只就自家个性以追求活泼自在之境。其后其弟子德山圆密却以“涵盖乾坤，截断众流，随波逐浪”三句传流开来，越传越远，原来的三句反而不彰显了。“涵盖乾坤”意即

绝对真理显现为全体的现象世界；“截断众流”意即真理与现象有一段隔离，切断世间种种烦恼妄想；“随波逐浪”是重返世间，在平凡中处处显真理，“即烦恼即菩提”、“即生死即涅槃”。这三句若与《大乘起信论》的格局配比起来，则涵盖乾坤相当于众生心，截断众流相当于心真如门，随波逐浪相当于心生灭门。

十三画

【葛藤】 葛与藤是错综烦杂的东西，喻文字言说的缴绕，词不达意，不能直下抒发真理。此词亦可直指文字言句之事，又可指公案，指经论上的无终了的议论。《碧岩录》则五：“照用同时，卷舒齐唱，理事不二，权实并行。放过一著，建立第二义门。直下截断葛藤，后学初机，难为凑泊。”（大正四八·一四四下》

【达摩不识】 公案之一。《碧岩录》则一：“梁武帝问达摩大师：如何是圣谛第一义？摩云：廓然无圣。帝曰：对朕者谁？摩云：不识。帝不契。”（大正四八·一四〇上）此中的密意是，真理的境界，不能有有无、圣凡的相对性。故“廓然无圣”。即使是帝皇的尊贵，在修道者的眼中，仍无地位，故云“不识”。梁武帝对于这点，不能契入。

【达摩安心】 公案之一。《无门关》：“达摩面壁。二祖立雪断臂云：弟子心未安，乞师安心。摩云：将心来，与汝安。祖云：觅心了不可得。摩云：为汝安心竟。”（大正四八·二九八上）此中的密意是，心灵不能外在化，视为对象。二祖初未悟此理，常把心置在念中，念念要安顿它。达摩乃引他悟到“觅心了不可得”之义，然后开悟。

【遍界不藏】 依佛教，特别是禅佛教，真理全体即此即显现于事事物物中，而未有任何隐匿。即是，整个法界的一切法，即此即是真理全体的显现，而无任何隐藏。《碧岩录》则五三：“遍界不藏，全机独露；触途无滞，著著有出身之机；句下无私，头头有杀人之意。”（大正四八·一八七下）

【极则无路处】 极则是最高真理，无路处是超越相对的言说与概念。绝待之境，言语道断，心行路绝。《碧岩录》则六五：“毕竟外道悟个什么？

如趁狗逼墙，至极则无路处，他须回来，便乃活鱍鱍地。若计较、是非，一时放下，情尽见除，自然彻底分明。”（大正四八·一九六上）

十四画

【隔身句】 彻底觉悟的人的遇合，不必通过言说，却能无间地沟通相互的意思。又作隔手句。《碧岩录》则二四：“风尘草动，悉究端倪，亦谓之隔身句，意通而语隔。到这里，须是左拨右转，方是作家。”（大正四八·一六五中)此中的密意是,最高真理具有绝对普遍性,悟到它的人，一言一动皆表现之，相互间有回应。此中自有神秘主义成分。

【廓然无圣】 廓然即是心中了无滞碍，不执取于空、有，圣、凡的任何一边。无圣即是不对圣者的觉悟起分别，心中已臻于彻底大悟的境地，不作圣与俗的分别的想法，以至于任何对立的想法。《碧岩录》则一：“梁武帝问达摩大师：如何是圣谛第一义？摩云：廓然无圣。”（大正四八·一四〇上》此中，达摩的意思是要否定对圣谛第一义的迷妄与执着。

【尘尘三昧】 每一微尘中都是三昧，都有真理在。指真理遍在。《碧岩录》则五〇：“僧问云门：如何是尘尘三昧？门云：钵里饭，桶里水。”（大正四八·一八五中）即是，钵里的饭，桶里的水，都是极寻常的东西，此中都能显现真理。三昧是进入真理的法门，亦可泛指真理自身。

【个个圆成】 众生的生命中，都超越地内在地具有佛性，这是成佛的超越根据，现成地具足地为众生所有，无一亏欠。《碧岩录》则六二：“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山。大意明人人具足，个个圆成。”（大正四八·一九四上）

十五画

【瞎秃子】 瞎是盲目，秃子是僧人；指心眼未明未开的僧人。《临济录》：“有一般瞎秃子，饱吃饭了，便坐禅观行，把捉念漏，不令放起，厌喧求静，是外道法。”（大正四七·四九九中）

十六画

【随处作主】 不管在什么环境，都要挺立自家的主体性，自己主宰自己的行为，不为外缘所囿。《临济录》："尔且随处作主，立处皆真，境来回换不得。纵有从来习气，五无间业，自为解脱大海。"（大正四七·四九八上）由随处作主说到立处皆真，是一分析历程。即是随处作主即必然地含立处皆真之意。此中的真，是就作主说；能挺立主体性，则自能臻于真理、真实。主体性与真理、真实本来是一而不二，只是主、客分际不同而已。

【头头是道】 头头指一切事物、现象。宇宙间森罗万象，但都是绝对的真理（真如，道）的显现。《碧岩录》则二："到这里，言也端，语也端，头头是道，物物全真，岂不是心境俱忘，打成一片处？"（大正四八·一四二上）这是一种泛真理的论调。

【举一明三】 四角的东西中，随便举一隅，便能使人明了其他的三隅。这即是知一物事即知一切物事之意，表示知解力的锐利。《碧岩录》则一："隔山见烟，早知是火，隔墙见角，便知是牛。举一明三，目机铢两，是衲僧家寻常茶饭。"（大正四八·一四〇上）即是说，修道的僧人应具举一明三般的锐利的智慧。

十七画

【应无所住而生其心】 不于境上生心，不住着于色、声、香、味、触、法诸境而生心，这即是般若心、清净心、无念心。由此即显空寂的本性，而"见性成佛"。这无任何住着的心灵，是澄彻一片，它所照见的，只是空寂的本性，本来无一物，这即是实相般若，是最高的真理。

按此句原出于《坛经》，谓慧能闻五祖说《金刚经》，至其中"应无所住而生其心"句而大悟。（大正四八·三四九上）但《金刚经》的原句却是"应生无所住心"。（大正八·七五〇中）

【声前一句】 在语言表现前的一句；在语言表现前的状态，即断绝一切思虑分别的境地。这即是最高真实、真如。此亦可喻指禅。又作

声外句、声前句。《碧岩录》则七："声前一句，千圣不传。未曾亲觐，如隔大千。"（大正四八·一四七上）其意是，禅的消息，或最高真理，必须自家体认，即使有千百个圣人的助力，亦不能帮助传达，使之进入生命中。

十八画

【关】　门关。在禅宗来说，这是"祖师之关"，指公案；参禅必须通过公案这一关，才能觉悟。《无门关》："参禅须透祖师关，妙悟要穷心路绝。祖关不透，心路不绝，尽是依草附木精灵。且道：如何是祖师关？只者一个无字，乃宗门一关也。"《大正四八·二九二下）无之公案，是公案的至极，这一关能参透，便能大彻大悟。这无是绝对的中道，离空离有，离善离恶，远离一切相对性。

【双放双收】　完全的肯定（放）与完全的否定（收）。禅师在教导修行者时，对于修行者的见解，时而完全肯定，时而完全否定；一切要看具体的机缘、情境而定。《碧岩录》则六六："当机觌面，提陷虎之机；正按傍提，布擒贼之略。明合暗合，双放双收，解弄死蛇，还他作者。"（大正四八·一九六中）

【归家稳坐】　停止浪荡的生涯，回归家中。譬喻不再在外面求索，回归到内在本有的真理中来，安住于真理中。《碧岩录》则一："只这廓然无圣，若人透得，归家稳坐。"《大正四八·一四〇中）其意即是，若人能体认得廓然无圣这种超越一切有无、凡圣等相对性的境界，即能悟得真理，而安住于其中。

【璿机不动】　璿机是天文观测器。其不动即表示一念不生以前的境界，这即是绝对的本体世界。《碧岩录》则三七："三界无法，何处求心？四大本空，佛依何住？璿机不动，寂止无痕，觌面相呈，更无余事。"（大正四八·一七五上）

十九画

【系驴橛】　路旁系缚驴马的棒子。（1）若拘泥于一语一句，或名

相概念，即不得自由。一语一句或名相概念犹如系缚驴马的棒子。《临济录》："等妙二觉担枷锁汉，罗汉辟支犹如厕秽，菩提涅槃如系驴橛。"（大正四七·四九七下）（2）指平常事物，不是什么贵重的东西，没用的东西。《碧岩录》则一："梁武帝问达摩大师：如何是圣谛第一义（是什么系驴橛）……"（大正四八·一四〇上）其意是，要悟禅理，当远离分别心。在生起分别心的脉络下，即使是圣谛第一义，或最高真理，亦成无用之物，只成就人之妄执而已。

二十五画

【观音入理】 由声尘而通达至理，而入三昧。《碧岩录》则七八："一处透得，千处万处一时透。莫只守一窠一窟。一切处都是观音入理之门。古人亦有闻声悟道，见色明心。"（大正四八·二〇五中）其意是，处处都可通达佛理，佛理是普遍的真理。又此中的"观音"，亦可不特定地指观音菩萨，只指听取音声或声尘之意。

二十一、佛教的真理观与体用问题

（一）两个根本的问题

佛教作为一种重要的宗教，它的目标是引导人远离以至扬弃人生的种种烦恼，得到觉悟与解脱，臻于宁静寂灭的境界。要达致这个目标，关键在对宇宙人生的真理有正确的、如实的理解，把它体现出来，在生活中落实。因此便出现两个根本的问题：真理是什么？如何去体现真理？前者是概念的问题，牵涉到对真理的根本的理解，或本质的理解；后者是实践问题，关涉到真理如何在时空中实现问题，或体现真理的方法问题。

逻辑地说，概念是先在于方法的。我们应先处理对于真理的理解问题，然后再研究真理的实现问题。我们对真理的理解决定实现真理的方法；前者决定后者，而不是后者决定前者。不过，由于佛教是一种宗教，有很强烈的实践旨趣，因而在实际的情况来说，对真理的理解常常牵连到它的实现问题；光是理解真理而不把它体现出来，在宗教上是没有用的。宗教理想必须要能实现出来，因而与这理想有密切关联的真理的实现便显得非常重要。

这篇文字要讨论的便是佛教的真理及其实现问题，并从功用一点关连到它在体用问题上所涉及的一些问题。

（二）真理的称呼及其空寂性格

在佛教中，不同学派对真理有不同的称呼，其称呼与学派所着重的真理的某一些性格常有密切的关联。在印度佛教来说，真理通常有

下列多种称呼：如、真如、真实（tathatā）：实际（bhutākoṭi）；如实（yathābhūta）；谛（satya）；诸法实相、法性（dharmatā）；真实相（tattvasya lakṣaṇaṃ）；空（śūnyatā）；性空（svabhāva-śūnyatā）；中道（madhyamā pratipad）；如来藏（tathāgata-garbha）；法界（dharmadhātu）；佛性（buddhatā）；缘起（pratītya-samutpāda）；假名（prajñapti）；唯识（vijñaptimātratā）。在中国佛教，华严称真理为理；禅称真理为心、心地、本心、自性；《大乘起信论》称真理为众生心、心真如；天台则称真理为中道佛性、佛性真心、不空、法身（dharmakāya），等等。有些称谓强调真理的不动义、寂静义，如如、真如。有些称谓强调真理的如实不改义，如如实。有些强调它的对形而上的自性或实体的否定义，如空、性空。有些强调它的不偏不倚、超离两边义，如中道。有些强调它与现象世界的关联，如缘起、假名、诸法实相、法性。有些强调它的心灵义、能活动义，如本心、众生心、心真如、佛性真心。有些强调它的原理义、规范义，如理。有些则强调它作为成佛的基础，如佛性。有些则强调它有无量功德，如如来藏、不空。

在这种种义理中，最为一般的，要数空寂的义理，配以真实不虚（妄）、不颠倒的意思。佛教中最庞大的文献结集般若文献，主要便是要宣示诸法的空寂的义理。关于这点，已是佛教的常识，这里不多赘述了。中观学亦盛说空寂的义理。如《中论》（*Madhyama-kakārikā*）云：

诸法实相中，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。（大正三〇・二四上）

唯识学亦常说真理的空寂性。如《成唯识论》云：

无住处涅槃，谓即真如出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂。（大正三一・五五中）

这里虽强调用或功用的问题，但用的底子，还是空寂的真理。禅思想虽很强调真理的现实性与功用性，但还是时常把真理关联到空寂或虚

空方面去。如黄檗《传心法要》云：

> 如来藏本自空寂，并不停留一法。（大正四八・三八六下）

又云：

> 尽十方虚空界元来是我一心体，纵汝动用造作，岂离虚空？（大正四八・三八七上）

又云：

> 心体如虚空相似，无有相貌，亦无方所，亦不一向是无有而不可见。（大正四八・三八六中）

天台智顗的《摩诃止观》也谓：

> 法性寂然名止，寂而常照名观。（大正四六・一下一二上）

总之，在佛教中，有关真理是寂灭或空寂的性格，说得很多。这可说是真理的最为一般的性格。

什么是空寂呢？空（śūnyatā）是空却自性（avabhāva），是自性的否定。没有自性的那个状态，便是空。自性是独立自存、不变化的形而上的实体。佛教以诸法是缘起的，因而不能有独立的自性或自在性，因而是空。这是从概念上来说空。从实践上来说，便是不执取事物的那个虚妄的自性，如其为没有自性的状态来了解事物，便是空。寂（śānti）则是寂灭，烦恼熄灭之意。烦恼（kleśa）常伴随着我们的心识而来。心识在认识事物时，常执取事物的虚妄的自性，而追逐不舍。但自性本来是没有的，故我们的追逐亦永无结果，只招来无尽的烦恼而已。烦恼常困扰我们的身心，使不得自在，感到痛苦。故要灭除烦恼，心灵才得安乐与宁静。比较来说，空的概念与实践义是并重的；寂则倾向于实践义方面。

（三）从三法印到一法印

佛教说真理，早期已有所谓谛与法印的说法，这即是四圣谛与三法印。

所谓谛（satya），便是上面提到的真实不虚、不颠倒的意思。《中阿含经》有云：

> 彼一切是真谛。不虚、不离于如，亦非颠倒，真谛审实。（大正一·六四五中）

《大毗婆娑论》也谓：

> 实义是谛义，真义、如义、不颠倒义、无虚诳义，是谛义。”（大正二七·三九八上）

这样说谛或真理，很明显地是用遮诠的方式，透过否定真理的反面，如虚、颠倒、虚诳等等来显出真理的面貌。这其实未有说真理是什么，只是说真理不是什么。这与以空、寂来说真理，非常相应。空是没有自性的状态，寂是没有烦恼的状态。

三法印说法印或真理，其说法与这也是一脉相承。法印（dharma-uddāna）即是真理之印，真理需要以生命来印证，故称法印。佛教有三法印的说法。《杂阿含经》云：

> 色无常，受、想、行、识无常；一切行无常。一切法无我。涅槃寂灭。（大正二·六六中、下）

这便是诸行无常、诸法无我、涅槃寂静三法印。这是说五蕴、诸法都没有常自不变的自体，涅槃（nirvāṇa）则是寂静境界，灭除一切烦恼。前者是说世间的法印或真理，后者则是说出世间的真理。无常、无我、寂灭都是遮诠的表述式。

就究极的角度来说，真理是绝对的、唯一不二的真理。三法印并不表示有三种真理，却是从实践的角度说真理的实现有三个历程，首先是印证了世间方面的真理的两个面相：种种念虑都没有定止处（诸行无常），种种物事都没有常住不变的我体、自体（诸法无我）。这两点做到了，便能在出世间方面证得涅槃的寂静境界。

到了大乘佛教成立，三法印的说法渐趋式微，起而代之的，是一法

印的一相或无相。《大智度论》有云：

> 摩诃衍法中，虽说一切法不生不灭，一相所谓无相，无相即寂灭涅槃。（大正二五·二二三中）

即是说，大乘（Mahāyāna）佛法说诸法不生不灭，没有生与灭的相对相，却是无生的寂灭相。即是说，不再立诸行无常、诸法无我这两个法印或相，而直证一切事象当下不生、当下寂灭的性格。（注一）这不生是就自性的立场来说，即是没有具有自性的东西在生起，也没有具有自性的生起这回事。既然没有生起，自亦没有灭去，而当下寂然。这便是无相，也就是绝对义的一相。

对于这由三法印所化约而成的一法印，智顗视之为一实相印。他在《法华玄义》中，对这化约有很详尽的解释：

> 《释论》云：诸小乘经若有无常、无我、涅槃三印印之，即是佛说，修之得道。……大乘经但有一法印，谓诸法实相，名了义经，能得大道。……何故小三大一？小乘明生死与涅槃异。生死以无常为初印，无我为后印。二印印说生死，涅槃但用一寂灭印，是故须三。大乘生死即涅槃，涅槃即生死，不二不异。《净名》曰：一切众生常寂灭相，即大涅槃。又云：本自不生，今则无灭。本不生者，则非无常无我相，今则无灭者，则非小寂灭相。唯是一实相。实相故言常寂灭相，即大涅槃。但用一印也。（大正三三·七七九下）

这是透过大乘佛教的生死、涅槃的等同思想来化解三法印中的诸行无常、诸法无我两个法印，使与涅槃寂静一法印同归于涅槃常寂灭相的一实相印。智顗以为，小乘把生死与涅槃或世间与出世间分割成两截来看，生死是染污的，有漏的；涅槃则是清净的，无漏的。小乘修行人要先证得世间的诸行是无常的、诸法是无我的这两个法印，才能进于出世间的涅槃寂静这第三个法印。即是说，无常与无我的世间与寂静的涅槃是两码子事，不是一码子事，故要分开两个历程来证取，因而需要说三法印。大乘佛教

则以生死与涅槃为等同，而提出“生死即涅槃”的口号。这两者的等同，并不就内容言，而是就外延言，即两者都指涉同一的领域，这即是存在的世界。生死是存在世界的生死，涅槃是存在世界的涅槃；离开了存在世界，生死便无处立足，我们也无处实现涅槃。进一步说，即就还灭一面来说，克服生死与证得涅槃并非两码子的事，却是同一事体的不同陈述：能克服生死烦恼，当下便证得涅槃寂静，而不是在这个时刻克服生死烦恼，要等到另一时刻才能证得涅槃寂静，却是两者同时出现，同时成就，中间没有时间上的隔阂。（注二）生死与涅槃既涉同样的存在世界，而克服生死与证得涅槃又是同一事体，故只用一实相印便可，即克服生死与证得涅槃同时证成一诸法实相印，而不必分成三个法印来证成了。

（四）真理的实现与世界

上面我们说过，对于真理的理解，是逻辑地先于对真理的实现的。由刚才说到的一实相印的问题，可以转到这个真理的理解与实现的问题。关于这点，《般若心经》（*prajñāpāramitā-hṛdaya-sātra*）的两句话有很好的启示：

> 色即是空，空即是色。（大正八·八四八下）

这里色（rūpa）相当于现象世界，空（śūnyatā）是空理，无自性之理，自然指真理而言。“色即是空”表示色当下、当体便是空，现象世界当下即是没有自性。这可说是一种认识论的陈述，提供给我们现象世界方面的本质的知识，这知识是：现象世界当下便没有自性。这空或没有自性也可说是对真理的理解。即是说，真理或现象世界的真理是空，是没有自性。

“空即是色”则是另外一种陈述方式，它不是认识论意义的，它并不是以色或现象来作空或真理的谓词，以提供真理的知识。它却是一种实践的、实现的意义的陈述，提出真理的实现，需要在现象世界中进行。逻辑地也包括离开现象世界便无处实现真理之意。

龙树在其《中论》中立真谛与俗谛。他以真谛（paramārtha-satya）

为第一义谛，即是空之真理，而以俗谛（saṃvṛti-satya）指述世间的东西，即现象世界。他认为要实现空之真理，需依一渐进历程，即是，要以现象世界为基础，来实现空理。他说：

> 诸佛依二谛，为众生说法；一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。（大正三〇·三二下—三三上）

龙树的意思也很清楚：真理只能在现象世界中实现；离开了现象世界，真理便没落实的地方，只能以抽象的姿态存在于思想中，不能在时空中有真实的涵义。

（五）真理的功用

现象世界对于真理来说，提供实现的场所，让真理能落实，取得真实的涵义。佛教的真理亦可以发出一种功用或作用，直指现象世界，以转化众生。

真理一般被视为一种原理、原则，或规范，静态地存在着，提供一种标准，让世界能有所遵从、仿效，例如柏拉图（Plato）的理型（Ideas）。通常很少说到真理有什么功用、作用。但在佛教并不如此。在佛教，真理除具有以上所述的意味外，是一种客体性的原理、原则外，又被多个大乘学派如如来藏思想、禅、天台等视为也是主体性的心，与心等同。心是能思虑，能活动，能引发行为的；真理既与心等同，自亦可以思虑，活动，引发行为。在这样了解下的真理，不单有其静态的一面，且有其自发的一面。它具有能动性（dynamism），是功用性的（functional）。

佛教中最强调真理的自发性的，要数天台宗的智顗。这种真理的动感性，主要显示于他的中道佛性的实相观或真理观中。他以中道为实相或真理，而中道又等同于佛性与真心，因而有“中道佛性”一复合概念，有时也叫“中道真心”。（注三）心有能动性，能起功用，因而中道也有能动性，也能起功用。关于心有能动性，能起功用一点，智顗自己也留意到。

他在解释鸠摩罗什译《法华经》所说的十如是（范畴）中的如是力与如是作时曾说：

如是力者，堪任力用也。如王力士，千万技能，病故谓无，病差有用。心亦如是，具有诸力。烦恼病故，不能运动。如实观之，具一切力。如是作者，运为、建立名作。若离心者，更无所作，故知心具一切作也。（《摩诃止观》，大正四六·五三中）

即是说，就心的本来状态来说，它具有种种力（诸力），能运作，在现象的世界中引生具体的活动，所谓运为、建立，以影响现象世界。这便是心的功用性格。中道或中道佛性等同于心，故亦可说具有功用的性格。以下我们即详细地讨论这中道佛性的真理的功用问题。

智顗首先把功用拆开成功与用，两者的意思不同。《法华玄义》云：

功论自进，用论益物。合字解者，正语化他。（大正三三·七三六下）

即是说，功是主体性自家的修为功夫，用则指利益众生的作用。这作用是教化或转化性格的，即是转化众生，使能从种种苦痛烦恼中解放开来，而觉悟得解脱。对于这功用，他更以树木为譬喻。《法华玄义》云：

若竖功未深，横用不广；竖功若深，横用必广。譬如诸树，根深则枝阔，华叶亦多。（大正三三·七三六下）

故功是垂直方向的札根功夫，用则是向横面扩展，对周围的影响。札根的功夫越是深厚，则影响力便越广远。

这功用若直接落在菩萨出假化物、转化众生上来说，又应怎样表示呢？智顗提出“以圆力用建立众生”的说法。《摩诃止观》云：

菩萨闻圆法，起圆信，立圆行，住圆位，以圆功德，而自庄严。以圆力用建立众生。……云何圆建立众生？或放一光，能令众生得即空即假即中益，得入、出、双入出、不入出益。历行、住、坐、

卧、语、默、作，亦如是。……［龙王］兴种种云，震种种雷，耀种种电，降种种雨。龙于本宫，不动不摇，而于一切，施设不同。菩萨亦如是，内自通达即空即假即中，不动法性，而令获种种益，得种种用。是名圆力用建立众生。（大正四六·二上—中）

菩萨首先依圆教教法去修行，以庄严自己，这是功的方面。这方面做妥，便施行教化，“以圆力用建立众生”。即是说，以圆教的教法去化度众生，教导他们圆教的义理与修行法。这里特别提出“即空即假即中”及“入、出、双入出、不入出”，正是三观与四句，是智顗的圆教体现真理的方法。三观是同时观取现象世界诸法的无自性（空）、约定俗成性（假名）及不偏于任何相对边见（中道）的性格。四句则是对诸法施以肯定、否定、综合与超越的辩证的处理，使之能渗透入诸法的本质方面去。（注四）这点做到了，众生便能了达圆教的真理，而开悟成佛。

关于功用的具体进程，智顗还类比到医者的知病、识药、授药的整个治病过程方面去。即是说，教化众生，令他们从生死苦恼中解脱，转迷成觉，需要像医生医治病人那样，知道众生患的是什么病，清楚药物的性能，然后施予适切的药物，才能治好疾病。他先分析众生生命的病痛如下：

我见为诸见本，一念惑心为我见本。从此惑心起无量见，纵横稠密，不可称计。为此见故，造众结业，堕坠三涂，沉回无已。（《摩诃止观》，大正四六·七六上）

他认为众生之所以堕陷于三恶道，而流转生死，是由于生起基于我见而来的无量数的颠倒见，而这我见又是由一念烦恼心而来。这便是“知病”。病源清楚了，又要弄明白诸种药物的性能。他说：

一一法有种种名、种种相、种种治，出假菩萨皆须识知。为众生故，集众法药，如海导师。若不知者，不能利物，为欲知故，一心通修止、观、大悲、誓愿及精进力。（《摩诃止观》，大正四六·七七下）

法药或真理之药有多种，能治疗众生的不同病痛。到世间来化导众生的菩萨（出假菩萨）都要认识的。他自己也要做一些基础的功夫，如修止、观之类。这便是“识药”。药性弄明白了，便要把适当的药物授与众生，治疗他们的病痛。他说：

> 随其病故，授药亦异。谓下、中、上、上上。下根：……智慧钝故，断淫、怒、痴，名为解脱，是为授因缘生法之药。……次中根人授药者……为说因缘即空，……授即空药。上根人授药者，……次第断五住，得入中道，是为授即假药。……上上根授药者，……为如理直说，善如空生，障如空灭，入究竟道，是名授即中药。（《摩诃止观》，大正四六·七八下—七九上）

这很明显地以《中论》在三谛偈（注五）依次序论述的因缘生法、空、假、中道来喻示不同药物，而以这些不同药物回应下、中、上、上上不同根器。即是说，若是下根，则以因缘生法药应之；若是中根，则以空药应之；若是上根，则以假药应之；若是上上根，则以中药应之。而这药之分为因缘生法、空、假、中四种，亦是相应于智顗判教之分为藏、通、别、圆四教，两者的排列，俱依一渐次上升的次序。智顗显然是以他的判教法作为参照，来处理授药的问题。

（六）空寂之性如何能有功用？

要注意的是，一切的功用，都是对向着世间，是施予众生方面的。它是教化、转化的目的。即是说，真理其自身便能活动，或引发一些动作，影响世间，在世间生起繁兴大用，以化度众生，使转迷成觉。如上所云，这些功用面对着各式各种类的众生，他们根、器不同，兴趣不同，所受的精神病痛也不同。背负着真理而来的菩萨，需要因应众生的特殊情况，而施展其功用，作相应的诊断与治疗。由于众生无量，其病痛亦无量，因而诊治亦无量。这实需要极其坚实的力量，才能奏其功。这力量从哪里来呢？无可置疑，这力量来自坚强的真理实体。这是一个体用的问题，有坚强的真理实体，才能发出有力的功用。智顗自己以法身为

真理，在说到常住法身时，也提出“体坚用利，彻至本际”（注六），其意即是要有坚实的质体，才能有敏锐的功用，直下渗透至事物的本质的、究极的方面去。这个意思，倘若落到我们日常生活的层面来说，也不难了解。我们处理日常事务，必须要有强健的体魄、饱满的精神，才能把事务处理得好，有效率。若身体衰弱，精神萎靡，事情便会弄得一团糟；倘若身体有病痛，更不用说了。实际上，智顗在解释十如是中的“如是力”这一如是（范畴）时，便这样说：

> 如是力者，堪任力用也。如王力士，千万技能，病故谓无；病差有用。（《摩诃止观》大正四六·五三中）

故身体或体方面是很重要的，必须体强力壮，精神饱满，才能发挥有力的功用，把事情做好。如身体衰弱，即使有百般技能，也不能施展出来。

此中的“体”可以就两个层次来看。其一是物理学意义的，这即是物理之体、体力之体。有坚强的体魄，才能做粗重的事，而应付裕如。我们日常生活的劳作，都要依靠这样的体魄，才能顺利成就。另一则是哲学特别是形而上学的精神意义的实体。这形而上的实体是一种精神的力量，意志的力量，它虽无形无相，但能坚定与持久，任劳任怨。伟大的事业，都必须有这种精神的力量在背后撑持，才能成就。孟子所说的“浩然之气，至大至刚”，可以说是这种精神的力量的表现。它实是推动一切历史与文化前进的动力。

这种意义的精神实体，在西方哲学中，黑格尔（G. W. Hegel）称为精神（der Geist），柏格森（H. Bergson）称为生命的冲力（Vital Impetus）；在中国哲学，儒家称为天道、天命、诚体、仁体，道家称为道、无；在印度哲学，则是《奥义书》（*Upaniṣad*）的梵（Brahman）。这都成了各种学派的哲学的核心概念。但在佛教，精神实体是不被认可的。它相当于佛教所要严厉排斥的自性（svabhāva）。佛教以为这种东西根本不存在，是意识的虚妄构想；它不单不要建立这种概念，并且要否定它。把它否定了，便能证得空理，而入涅槃。在佛教徒来说，这实体义的自性，

正是觉悟的障碍；人们若执取它为实有，而追逐不舍，便会生起种种烦恼，在生死域中流转打滚。

佛教的根本立场是否定这种意义的实体，因而是空寂。佛教所说有关真理的概念，如诸法实相、涅槃、如来藏、心体、法性，如上面所说，都是空寂，都不是这种意义的实体。中道佛性也不是。有体便有力，无体便无力。佛教的空寂之性不是精神实体，它如何能有功用呢？这真是佛教的大问题。

佛典中有时也提到"体"一概念，如黄檗《传心法要》"心体如虚空相似，无有相貌，亦无方所"（大正四八·三八六中）、"尽十方虚空界元来是我一心体，纵汝动用造作，岂离虚空"（大正四八·三八七上）、智顗《维摩经略疏》"二谛无中道体"（大正三八·七〇二下）、《维摩经玄疏》"法身为体，应身为用"（大正三八·五四五中），其中提到的心体、中道体、法身之体，都不是精神实体的意思，而是本源、事体之意。严格来说，佛教是不能说精神实体的，因这概念直接与佛教的根本立场缘起性空相违悖。既然说诸法都是依因待缘而生起，没有恒常不变的自性或实性可得，自然不能容许实体的概念。实体与缘起性空在意义上是相冲突的。

（七）本迹义的体用关系

体用义的最恰当的表示，应是精神实体与它的功用的那种关系。这种关系即是，作为体的实体，在形而上方面具有一种精神的力量，能在现实的经验世界中发挥其功用，推动某些经验现象，使发生变化。佛教由于缘起性空的根本立场，不能确立精神实体，因而也不能确立以精神实体为主干的体用关系。但佛教特别是大乘佛教是非常强调与世间的关系的，因而也很重视在世间起用的问题；所谓菩萨"留惑润生"或"出假化物"，都是就大乘菩萨要在世间生起种种功用以化度众生而说。为了要交代这功用的问题，为了替功用找寻一个根源，佛教不得不另立另外一种意义的体用关系。这即是这里所说的本迹义的体用关系。

本迹义的体用关系是以本源、本根来说体，以表现、痕迹、踪迹来

说用。本源是痕迹的本源，它要藉著痕迹来显示它自己；痕迹是本源的痕迹，是本源在时空方面的表现或示现。这种本迹关系也可说是潜存（potentiality）与实现（actualization）的关系。本相当于潜存，迹相当于实现。不管是潜存与实现也好，本与迹也好，都是指述同一的东西，只是状态不同而已。当本源在潜存状态，一切是无声无臭；当它实现为痕迹，在时空中有所表现，则是惊天动地。

佛教中最明显展示本迹义的体用关系的，莫如法身（dharma-kāya）与应身的关系。法身是一切实践、一切行为的主体性，是从觉悟一面说的主体性。应身则是法身的示现，是法身在时空中表现教化利生活动的痕迹。作为主体性，法身可以只有实践上的意义，不必有存有论方面的意义。即是说，它只需被说为应身及其一切活动的依据、本根。应身与一切活动应有其所自来的源头，这即是法身。它不必被安立为一种形而上的精神实体，一如《奥义书》所说的梵（Brahman）那样。

天台的智顗便常常以法身与应身的关系来说本迹义的体用关系。在《法华玄义》中，他说：

> 初得法身本故，即体起应身之用。（大正三三·七六四下）

又在《维摩经玄疏》中说：

> 法身为体，应身为用。（大正三八·五四五中）

这都是以法身为根本的所依，由此所依起现应身，一切具体的作用都从这应身上说。他又进一步从显现的角度来说应身对法身的关系。

> 由于应身，得显法身。（《法华玄义》，大正三三·七六四下）
>
> 由此法身，故能垂不思议应用之迹；由此应用，能显法身。（《维摩经玄疏》，大正三八·五四五中）
>
> 应以佛身得度，即作佛身说法，授药；应以菩萨、二乘、天龙八部等形得度，而为现之。（《摩诃止观》，大正四六·七九下）

最后一段文字更提出由体而起的用，可有种种表现方式，展示在用

方面的灵活性。采取哪一种表现方式，端在看具体的需要为何而回应，这更切合应身的“应”的意味。关于法身的这些表现方式，禅门的《马祖道一禅师语录》更有扼要的发挥：

> 法身无穷，体无增减，能大能小，能方能圆，应物现形，如水中月，滔滔运用，不立根栽，不尽有无，不住无为。有为是无为家用，无为是有为家依。（注七）

这里说法身“能大能小，能方能圆，应物现形”，更富有神秘主义的意味了。

上面说在这种本迹义的体用关系中，体与用是同一的东西，只是状态不同而已。关于这点，僧肇的《般若无知论》也说到：

> 用即寂，寂即用，用寂体一，同出而异名。更无无用之寂，而主于用也。是以智弥昧，照逾明；神弥静，应逾动。（大正四五·一五四下）

相应于体的寂与用就其事体上来说是同一，即是指它们所指涉的是同一东西，这也是“同出”的意思。但两者却有寂与用的异名，这是由于两者处于不同状态：寂是本根、本源的状态，是在隐面，用则是表现、发用的状态，是在显面。

对于这种体用指涉同一的东西一点，《马祖道一禅师语录》更有进一步的发挥：

> 理事无别，尽是妙用，更无别理，皆由心之回转。……种种成立，皆由一心也。建立亦得，扫荡亦得，尽是妙用，尽是自家。非离真而有立处，立处即真，尽是自家体。……行住坐卧，悉是不思议用。（注八）

这里以理说寂说本，以事说用说迹。故理为体而事为用。理事无别，指体与用终究没有不同，都是指同一东西。理全化为事，犹体全现为用，尽是妙用。所谓“妙用”指那些事象不是寡头的、无根的事象，却是具

有本根的、本源的现象，因它内里有体也，这即是妙用的妙处。这理或体也不是别的东西，只是心的另一状态而已、是心的“回转”。妙用即是不思议用，我们日常的生活行为，如行、住、坐、卧，莫不都是体的妙用表现。行、住、坐、卧都在体中现也。这些动作行为，都是有痕有迹的，在在都能显现作为本的体。

（八）含藏义的体用关系

佛教解释真理的功用性格的另一种方式是确立含藏义的体用关系。这种涵义的体用关系是设定真理自身含藏种种功德与能力，这些功德与能力能在世间起用，进行教化、转化的工作。这些功德与能力与真理有什么关系呢？佛教的说法是它们含藏于真理之中，真理也能生起它们。这也可说是真理含藏种种用，这用能表现在对众生的教化、转化中。这种体用关系中的“关系”，不如本迹义的体用关系完整，而它的用似乎可以在真理所包含的功德与能力方面说，也可以就这些功德与能力在世间所施展出来的教化、转化的活动上说。而具体的意思，亦似由本源、本根义转移到功德、能力的贮存的场地方面去。故体与用的意思都松了下来，其所成的体用关系也有缺乏完整性之嫌。

在佛教典籍中，阐发这种含藏义的体用关系的，首推《大乘起信论》。它的众生心在体、相、用三方面都有其殊胜之处，所谓体大、相大、用大。这众生心是最高主体性，也有真理的涵义。《大乘起信论》这样说：

> 所言义者，则有三种。云何为三？一者体大，谓一切法真如平等不增减故。二者相大，谓如来藏具足无量性功德故。三者用大，能生一切世间出世间善因果故，一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。（大正三二·五七五下—五七六上）

体大、相大、用大都是说众生心自身。它一方面具足无量功德，一方面能生起一切世间的与出世间的善因果。凭借这些功德与善因果，众生心自身得以常自起动，从内部发出一种力量，在世间起用，对众生发挥一种教化、转化的熏习作用，使他们生起出世求道心。这便是《大乘

起信论》所谓真如自体相与真如用：

> 真如自体相者，……从本已来，性自满足一切功德，所谓自体有大智慧光明义。（大正三二·五七九下）
>
> 真如用者，所谓诸佛如来，本在因地，发大慈悲，修诸波罗蜜，摄化众生，立大誓愿，尽欲度脱等众生界。（大正三二·五七八中）

众生心具足种种无漏功德是体，凭借这些功德，熏习世间的众生，使精进求道，则是用。这种体用关系完全是在一种实践的脉络下说，完全没有存有论的意味。

这种含藏义的体用关系，在《坛经》中亦有发挥。该经云：

> 自性能含万法，名含藏识；若起思量，即是转识。生六识，出六门，见六尘，如是一十八界，皆从自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若恶用即众生用，善用即佛用。用由何等？由自性有。（大正四八·三六〇中）

《坛经》是以自性来说心，说佛性，说真理的。一切法都含藏于自性中。不过，这里所说的一切法，包括作为善法的无漏功德，也包括种种恶法。众生如何表现，在迷抑在悟，为凡夫抑为觉者，都取决于自性，取决于一心。一切都是自性的起用。因此这里说体用关系，不单从无漏方面说，也从有漏方面说。若是自性中的无漏法作主，自性则会表现种种妙用。但若是自性中的有漏法作主，则自性便转而表现种种迷执。所谓“自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正”。又谓“若恶用即众生用，善用即佛用”。便是这个意思。

（九）逻辑义的体用关系

以上所说的两种体用关系，不管是本迹义的，或是含藏义的，都有其实质意味。即是说，作为体的真理，都是实际地有其事体。不管那真理是称为法身也好，众生心也好，自性也好，都有其真理的当体；

而由真理所发出来的用，亦与真理或体有一实质的与内在的关联。体不是抒意的虚浮的体，体与用的关系也不是虚浮的空架子的关系。不过，在佛教思想中，也确有一种不是实质意义的体用关系。体不是实际的事体，而只是一种抒意的表示方式；体与用的关系也不是具有内在的、实质的关联的关系，却只是虚浮的空架子的关系。这便是以空理为体和以缘起为用的体用关系，我们把这种涵义的关系称为逻辑义的体用关系。

明显地强调这种体用关系的，是以《中论》为主的中观学。中观学盛言缘起性空的道理，以为现象界的诸法都是依因待缘而得成就，由于它是依待外在的条件或缘的聚合而得成立，因而不可能具有决定它的存在性的本性或自性，故是空的。空即是没有自性的意思。即是说，事物是缘起的，因而是无自性的。（注九）倒过来说，正是由于事物是没有自性，是空的，因而成就它的缘起的性格。倘若事物不是空，而是具有自性的，它便能自己独立地存在，自己便能决定自己的存在性，而不能也不必依因待缘而成立，因而不能缘起，不能有缘起的性格。这个意思，在《中论》的一首偈颂中说得很清楚：

> 以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。（大正三〇・三三上）

即是，便是由于有无自性或空这种义理，才能成就一切法的缘起的性格。倘若没有无自性或空的义理，则一切法便不能有缘起的性格了。这里显然有一种体用的关系在里头：以空为体，诸法的缘起为用。由于有空这样的体，因而有诸法的缘起状态。不过，空作为事物的真理，并不指一事体，而是一种表述状态或抒意的字眼，指没有自性的状态。故缘起的事物虽依待空而成就，这种依待只是一种义理上的依待，而不是实质的、内在的依待。我们把这种义理上的依待称为逻辑的依待，因而说这种体用关系是逻辑义的体用关系。

华严宗也盛言逻辑义的体用关系。法藏《华严经义海百门》总举十门，别开百义，其中两门涉及体用义。这即是差别显现门第六与体用开合门

第九。有关差别显现门，法藏的说法如下：

> 尘体空无所有，相无不尽，唯一真性。以空不守自性，即全体而成诸法也。是故而有万像繁兴，万像繁兴而恒不失真体一味，起恒不起，不起恒起。良以不起即起，起乃显于缘生；起即不起，不起乃彰于法界。（大正四五·六三二中）

尘是指现象界的东西，它是没有自性的，是空的。便是由于无自性空，现象界的东西因而可作种种配搭、种种安排，而构成这个多姿多彩的现象世界。这里说空不守自性的“自性”，并非无自性空的自性，而是指空理自己。空理自身没有一个实质的规格，实空理亦无所谓自己，它只是在缘起的搭配下被浮现出来的一个虚架子，它不是指某一事体，更不相应于某一实质性的东西，只是提供一个虚架子，让种种因缘在这整个虚架子中自由地作种种配搭、种种安排，而成就种种物事。这便是“全体成诸法”、“万象繁兴”。但不管物事或万象如何兴起，它们总是空无自性，平等一如。这“真体一味”的状态总是维持在那里。不管万象如何繁兴而起，它的根本，总是那如如不动的空性、无自性性，这是法界的本性，这是起即不起。而在如如不动的空性、无自性性中，总有森罗万象在种种配搭、种种安排下生起，这便是缘生的实际，这是不起而起。

有关体用开合门，法藏有如下的解说：

> 了达尘无生无性，一味是体。智照理时，不碍事相，宛然是用。事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归于海。理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如举大海以明百川。由理事互融故，体用自在。（大正四五·六三五上）

作为现象的尘从究极说，是无生，也无自性（注一○），现象的全体都是空理。以智慧观照作为体的空理，不妨碍森罗万象的事相，因一切事相都浸润在空理中，而成其妙用。就事相方面言，虽是多姿多彩，却都是无自性空，一无所有，毕竟归于空寂，像百川流归大海，这便是用即体。就空理一面言，它虽是一个整一体，却提供一个虚架子供现象界

的事相罗列其中，随顺因缘而现起一切法，如举大海以明百川，这便是体即用。故空理与事相互不相碍，空理提供无自性的空架子让事相安插于其中，事相也凭借起的情状以烘托出无自性的空理，两者是圆融自在的关系。由于空理是体，事相是用，故体与用亦是圆融自在的关系。

禅的体用关系，如上面所示，有本迹义，也有含藏义。在逻辑义的体用关系方面，禅也有它自家的说法。净觉在《楞伽师资记》的序中说：

> 是故体空无相，不可为有；用之不废，不可为无。则空而常用，用而常空。（注一一）

这里直接以空说体。但空是指无自性的状态，是抒写的作用，不是实指一事体或理体。即是说，并不是对应于空有一称为空的东西，却是指述一种没有自性的状态的那种空架子，那种“空间”，它是虚的，不是实的。有了这个架子、空间，事物才能在内里遨游，发挥种种妙用。由于只是一架子，一空间，故不是有；又由于能承托事物的妙用，故不是无。这种空与用的关系，不是实质的，而是意义的、逻辑的。

（十）反思

如上所说，佛教的体用问题由空寂的真理如何能有功用一问题逼引出来。倘若真理是一精神义的实体，则这问题不会出现，因这真理本身便有一种形而上的精神力量，可引发行为，产生功用。但佛教的真理不是精神义的实体，却是真空如理，体性空寂，才有如何能有功用的问题。关于佛教的体用问题，学者一向很少研究，即便偶尔提到，亦不作详尽的讨论，更与功用无涉。牟宗三先生写《心体与性体》，研究宋明儒的道德形而上学，在第一册最后的附录部分，相当详尽地讨论到佛教的体用问题，题为“佛家体用义之衡定”。（注一二）这篇附录主要是谈《大乘起信论》、华严与天台的体用问题，而作者讨论体用问题，也不是回应“空寂之性如何能有功用？”一问题而提出的。

但对佛教来说，这一问题是一定要回答的。特别是在中国佛教来说。天台宗说功用，华严宗说力用，禅宗说作用，都一致强调用的问题。这

用是直指向世间的，指在世间中起用，产生种种活动，对众生进行教化、点化和转化，使能觉悟真理，成就解脱，而离苦得乐。大乘佛教是以入世（worldliness）著称的，菩萨的不舍世间的精神，四弘誓愿中的第一誓愿众生无边誓愿度，都是在这个脉络下说的。这功用的问题若不解决好，大乘佛教的入世性格便很难建立起来。

佛教所强调的菩萨的六波罗蜜多又怎样呢？即是说，慈悲与智慧能不能解决功用的问题呢？（注一三）还是不能。慈悲与智慧就体用来说，应该属于用方面，所谓"悲智双运"，便是指这两者的运作。它们二者应是从作为体的佛性或本心本性发出来的。《坛经》便明言自性可生起一切般若智慧：

> 一切般若智皆从自性而生。（大正四八·三五〇中）
> 本性自有般若之智。（大正四八·三五〇下）
> 智慧常现，不离自性。（大正四八·三五〇下）

智慧与慈悲二者应都是从自性或佛性发出来的妙用。佛性或真理是空寂性格，如何能有慈悲与智慧的功用呢？问题还是在那里。

若不强调功用则已，若强调功用，则这个问题是必须要解决的。最好的解决方式，自然是设定那形而上的精神实体，一切力量与功用，都可从这个实体说。佛教基于缘起性空的立场，不能做这样的设定，只能委曲地解决这个问题，提出本迹义、含藏义与逻辑义的体用关系。逻辑义的体用关系不是实质的，自然不能真正解决问题。含藏义的体用关系中所提到那些含藏于真理中的功德与能力，与真理自身的关系为何？它们与真理自身是一抑是二，是同抑是异呢？这种意义的体用关系对这些问题都未有交代清楚。严格来说，只有本迹义的体用关系触及问题的关键点。在这种关系下，体与用都是同一东西，只是状态不同而已。体是潜存状态，用是实现状态。就究极的意义言，潜存的体与实现的用可同时就一活动义的主体性来说。既然是活动义，便不必牵涉到形而上的精神实体方面去，而只就宗教义与救赎义立说。这涉及非常深微的哲学问题，限于篇幅，这里不多谈了。

附注

注一：不生或作无生，是中观学特别用来强调真理的当下寂灭性格的说法。《中论》云："诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。"（大正三〇·二中）其意是，诸法没有从自性立场下说的生起，不管是自生、他生、自他共生，抑是无因生。故自性意义的生起不可得，因而是无生、不生。

注二：智顗在《法华玄义》中，盛言生死即涅槃、烦恼即菩提之事。（大正三三·七八九下—七九一上）又谓："《大品》云：即色是空，非色灭空。释论解云：色是生死，空是涅槃。生死际、涅槃际一而无二，此岂非染净俱融？"（大正三三·八〇四下一八〇五上）这是以圆融的眼光来说生死与涅槃，其中所谓际（koti），指边际、外延而言，即指存在世界。另外，龙树在《中论》中也强调涅槃的境界只能在生死世界中证得，离开了生死世界，便无处可证捏槃。他说："不离于生死，而别有涅槃。"（大正三〇·二一中）又说："涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。"（大正三〇·三六上）这基本上仍是智顗的意思。这里的"世间"，即指生死世间而言。

注三：智顗曾明言佛性即中道。（《法华玄义》，大正三三·七六一中）又立"中道真心"一概念，把中道与真心等同起来。（《维摩经文疏》，续藏二八·一四八中）至于"中道佛性"或"佛性中道"，则多次见于他的《法华玄义》中。

注四：关于三观与四句，限于篇幅，这里不能详加解释，可参考笔者之英文著作 Ng Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press,1993, pp. 90-152。

注五：《中论》的三谛偈为："众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。"（大正三〇·三三中）偈中四句每句都包括一重要的概念：因缘生法、空、假名、中道。天台中人以为这偈是阐述因缘生法同时是空、假、中三个面相的，他们以真理或谛来称这空、假、中，因而有空谛、假谛与中谛三谛，故为三谛偈。

注六：《维摩经略疏》，大正三八·六三二中。

注七：《禅宗全书》语录部（四），册三九，日本庆安年间刊本，四家语录卷一，页八—九。

注八：同上，页八。

注九：这里说的自性自然不同于《坛经》的自性。这里说的自性是意识的虚妄构想的结果，根本上是没有的。《坛经》的自性则是最高主体性，是本心本性、

佛性。

注一〇：这无生实通于中观学的无生，参看注一。

注一一：柳田圣山：《初期的禅史》一，禅的语录二，筑摩书房，一九八五年，页八二。

注一二：牟宗三著：《心体与性体》，第一册，正中书局，一九六八年，页五七一—六五七。

注一三：六波罗蜜多是菩萨所修习的德目。这即是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。前五者可化约为慈悲，与智慧合，故成慈悲与智慧。

二十二、宗密的灵知与王阳明的良知的比较研究

儒佛两家都不大有知性的旨趣，其认知客观的、外在的世界的精神都是较疲弱的。不过，两者都有知的说法：王阳明说良知，宗密则说灵知。而这两种知的说法又各自反映自家的哲学或宗教的精神取向。但一般人往往看不清楚，以为双方都提出知，原则上都是一样的。为了清理这个问题，进一步看儒佛双方在精神取向上的异同分际，我们要把王阳明的良知与宗密的灵知作一比较研究。我们的态度是客观的和开放的，并不偏袒任何一方，只想把义理的真相展示出来，希望能就正于高明。

我们的比较方法是这样的：先对王阳明的有关良知的说法作一客观的描述，然后就相关之点，看宗密对灵知的看法，同时也比对着灵知与良知的异同之处来讨论，最后作一总的省察。以下先看王阳明的良知。

（一）良知的道德涵义及其发现

王阳明之说，以良知为其核心观念。这良知的表面意思，指超越地作价值判断，主要是判断善恶的能力而言。它是属于道德语言（moral language），不是属于认知语言（cognitive language）。即是说，它是道德涵义，而不是认知涵义；其知是道德的感知，不是认知的感知。王阳明说：

> 德性之良知非由于闻见。（注一）

故良知是德性意义的，不是闻见觉知那种，后者是认知或知性的。

这判断善恶的能力，可概括道德的本心。它与孟子的良知本心有一段渊源。《孟子》尽心章句上谓：

> 人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲也，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。（注二）

在孟子看来，良知指人的仁义的本心，以至礼义是非的本心。这种本心，是人本来便有的，不必计虑而得的。不过，孟子说良知，其重点犹在本心，不在良知本身。王阳明则把良知提升上来，把它提炼成一个极其重要的道德哲学的观念，甚至理念，以之概括本心，以至四端之心（恻隐、羞恶、辞让、是非之心），而把这四端之心集中在是非好恶之心言。是非自是道德上的是非，即善恶之意，而不是认知上的是非。王阳明说：

> 良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。……是非两字是个大规矩。（注三）

是是善的，非是恶的，因而好善恶恶，这正是良知的取向。良知能先天地、超越地对事物的是非善恶有所决定，这决定是一种道德价值的决定，因而在取向上好善恶恶。对于这种取向，王阳明说是天命之性如此，是我们本心的自然的感应。他说：

> （良知）乃天命之性，吾心之本体自然灵昭明觉者也。（注四）

按孟子说四端，犹是仁、义、礼、智并列地说（注五），仍未能显著地表现心在是非善恶方面所树立的内在标准。王阳明则将智提起来，把它来说良知，把它渗透到全部心德方面去。这便显示出心德的中心不在别处，正是在对是非善恶的判断方面。

现在的一个问题是，良知是从何处发现呢？我们从何处感知良知的存在呢？关于这点，王阳明说得很清楚：

> 良知只是一个天理自然明觉发见处。只是一个真诚恻怛，便是他本体。（注六）

又说：

天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应。（注七）

这里说到“真诚恻怛”和“感应”。这主要是就仁心的悲悯情怀而言。人有真诚恻怛的仁心，和对是非有感应，而是是非非，这便是良知的本质，良知的内在的自己；我们可以在这里印证良知的存在。这是自然流露的，是天理的自然表现，无半点造作。王阳明又说：

心无体，以天地万物感应之是非为体。（注八）

我们可以说，心的本质，是对于天地万物的是非作出相应的感应，这感应亦是是非的决定，是则是之，非则非之。即是说，心能对天地万物的事情作一超越的决定（transcendental determination），决定应该如何去做，这是一种应然意识的表现。良知即在心的这种应然意识的表现中被发见出来。

（二）良知的普遍性与恒照性

上面说良知表现于心对天地万物的超越的决定中。故良知实是一超越的主体性，它普遍地存在于人人的心中，而为其内在的本质。关于这点，王阳明说：

良知即是未发之中，即是廓然大公、寂然不动之本体，人人所同具者也。但不能不昏蔽于物欲，故须学以去其昏蔽。然于良知之本体，初不能有加损于毫末也。（注九）

故良知是“人人所同具”的普遍的主体性。虽是人人所同具，良知亦有不能表现其光明之时，王阳明以为这是物欲所障蔽，遮盖了其光明所致。但物欲可遮蔽良知，使之不能显现，却不能对之有任何亏损。良知始终是良知，它始终如一。

良知的这种人人同具的普遍性，很像康德所说的先验的道德知识的普遍性。康德以为，在我们的理性中，本来便有一个道德知识的先验的依据。他以为我们可视此种知识为隐藏在人的生命存在中的一种潜能。（注一〇）

上面说良知能超越地作价值判断，它超越地具有辨别是非而好善恶恶的本能。这种能力，就良知自身言，是恒时地起用的，没有停息的时刻。王阳明说：

> 良知者，心之本体，即前所谓恒照者也。心之本体，无起无不起。虽妄念之发，良知未尝不在，但人不知存，则有时而或放耳。虽昏塞之极，而良知未尝不明，但人不知察，则有时而或蔽耳。（注一一）

故良知恒时在起动，它自身是一自发的机制（dynamism）。“无起无不起”即表示良知是一恒时在动感、在作用中的主体性。它无所谓静态，却是恒时在动。不过，这动对人的行为来说，可能只是微动，不会发挥很大的影响，人有时甚至会觉得良知不起动，不发挥作用，那是受了物欲的昏蔽之故。

对于良知的这种动感，王阳明喜用“灵”、“觉”一类字眼来形容。如上面提到的“自然灵昭明觉”、“灵昭不昧”、“天理自然明觉发见处”。王阳明在另一处又谓：

> 心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知感应而动者谓之意。（注一二）

这“虚灵明觉”，正是指良知或心的灵动机巧性，对日用行为的一种恒时的感应，这是活泼泼的、无滞碍的对事物的回应。

（三）良知即天理

理或天理在王阳明的哲学中，是一个极其重要的概念，或理念。表面看，理是原理、原则义。在王阳明的体系来说，理有浓厚的道德涵义。

王阳明扣紧德性来说理，再就德性源于心一点，而说心即理，或良知即天理。上面说王阳明的良知是道德涵义，这良知实是道德的主体性。他用天理一概念，亦是指未分化的价值规范而言。良知是见天理的能力，而天理即良知所照见的规范。我们可以说，天理是内在于良知之中。

良知即天理的具体意思，实是天理内在于良知之中。王阳明曾多次提到这点。如他说：

天理在人心，亘古亘今，无有始终。天理即是良知。（注一三）

又说：

心一而已。以其全体恻怛而言，谓之仁。以其得宜而言，谓之义。以其条理而言，谓之理。

不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？”（注一四）

又说：

夫物理不外于吾心。外吾心而求物理，无物理矣。……心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理矣。……理岂外于吾心邪？（注一五）

这里说“物理”，并非纯然是事物之理，无宁是行为之理、规范之理。由孝亲之心说孝亲之理，即表示孝之理是内在于心或良知之中。离开心而求孝之理，必无结果。因孝之理不是外在的。关于这点，王阳明在另处说得更为清楚：

且如事父，不成去父上求个孝的理？事君，不成去君上求个忠的理？交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理？都只在此心，心即理也。（注一六）

这里的意思非常明显，各种行为的道德性，如孝、忠、信、仁等，

不能在所涉及的对象中找，如父、君、友、民等。而只能在心或良知中求。这些德性的根源，实在于心或良知中。

顺此我们可以见到，良知的本心实涵有种种道德的规范；这些规范依不同的对象而有不同的表现。如王阳明所谓：

> 此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民，便是信与仁。（注一七）

这里说此理是"无私欲之蔽"，故应是德性意义的理，而不是认知意义。私欲与德性相对反；私欲作主，遮蔽方向，德性之理便不能申展。这理指由心发出来以顺应种种行为的道德规范，不指事物的经验规律。

（四）良知的实体义：存有论的依据

从以上的讨论可以看到，王阳明的良知是德性意义的主体性，是主体方面对事物、行为先天地、超越地作出价值判断的心能。但另一方面，良知在客观方面亦有存有论的涵义，它不单有主体义，且有实体义。实体即指涉客观存有，指涉作为客观存在的东西的形而上的依据。王阳明说：

> 充天塞地中间只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？……是一气流通的，如何与他间隔得？（注一八）

故良知不单是道德的、主体的灵明，亦是存有论的、实体的灵明，它具有实现存有的性格。"天没有我的灵明，谁去仰他高"即表示良知的灵明可实现存有的天的高的德性。可以说，一切存在都在良知的感应的灵明中存在。

《传习录》中还有以下一段记录：

> 先生游南镇。一友指岩中花树问曰："天下无心外之物。

如此花树在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”（注一九）

故一切存在都在心的感照中，心与存在同起同寂。离开了心的感照，而说事物的存在，并无意义。良知感照事物，同时亦实现了事物。

要注意的是，这里我们说良知作为一实体，指涉作为客观存在的东西的形而上的依据，是就存有论的理据、依据一面言，不就宇宙论的生成变化言。即是说，良知并不宇宙论地生出万物，像上帝从无中创造万物那样。它只是作为一个实体，存在于万物之中，而为它的存有论的理据、理由。王阳明说：

良知是造化的精灵。这些精灵生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。（注二〇）

良知“生天生地，成鬼成帝”，并非真正地生出天地万物，以至种种鬼神。它却是以其德性感润万物，成全万物，使宇宙万物成其为具有德性价值的宇宙万物。

（五）灵知是超越的主体性

以上我们讨论了王阳明的良知。下面要看宗密的灵知。首先我们要肯定的是，如同阳明的良知那样，宗密的灵知也是超越的主体性。按宗密有自己的一套判教法，他把佛教由浅至深的教法，判为五种：人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教与一乘显性教。（注二一）他对大乘破相教亦即空宗的批评是，这种教法破除我们对心、境的执着，要人认识心境皆无。但对于那个认悟心境皆无的主体性，却未有积极建立起来。他认为这是不成的，心、境固然是虚妄不实，但这虚妄性是要依赖一些实法才能生起的。故有确立真实无妄的法的必要，这便是他所说的“真灵之性”。他在《原人论》中谓：

若心境皆无，知无者谁？又若都无实法，依何现诸虚妄？

且现见世间虚妄之物，未有不依实法而能起者。如无湿性不变之水，何有虚妄假相之波？若无净明不变之镜，何有种种虚假之影？……此教但破执情，亦未明显真灵之性。（注二二）

宗密的论点很清楚：虚妄是依真实而立的，虚妄的依据在真实。我们似乎可以补充一句，真实不守自性，便成虚妄。故他不赞成大乘破相教或空宗只破不立的思路。他以为既破虚妄，亦应立真实，这便是他所说的真灵之性。这真灵之性实即是他判教中的最后的一乘显性教所展示的真心真性，或如来藏心，也是他心目中的真心。

对于这个心，宗密在其《禅源诸诠集都序》中说：

非离真性别有禅体。但众生迷真合尘，即名散乱。背尘合真，名为禅定。若直论本性，即非真非妄，无背无合，无定无乱。……此真性非唯是禅门之源，亦是万法之源，故名法性。亦是众生迷悟之源，故名如来藏藏识。亦是诸佛万德之源，故名佛性。亦是菩萨万行之源，故名心地。（注二三）

这真灵之性是心地或心，它超越一切真妄、背合、定乱等相对性格，故是一超越的主体性，具有绝对的性格。宗密更认为，禅的根源，以至菩萨一切功德的根源，正是这超越的主体性。它在迷时，众生是众生；它在悟时，众生是佛。不管是迷是悟，都是就这超越的主体性说。它被妄尘遮蔽，不能显现，便是迷。它不被妄尘遮蔽，而能显然出来，便是悟。

（六）灵知的普遍性与常照性

宗密把这真灵之性关联到知方面去，甚至把心与知等同起来。他在《禅源诸诠集都序》中说：

何者是心？答："知即是心。"（注二四）

他在这说法下加一注语，谓知是指心之体。这显明地把知视为心的

本质，以知为决定心之所以为心者。这亦有视知为心的机能之意。因而有“灵知之心”的说法。这灵知之心或灵知，如上节引文所提到，与佛性是同一东西。宗密说：

灵知之心即真性，与佛无异。（注二五）

这是以灵知来说真性，亦即是与佛无异的佛性。它是开悟成佛的基础。

在上面我们讨论王阳明的良知时，曾论到这良知有普遍性与恒照性。宗密的灵知，在这方面也相同。首先，灵知等同于佛性，由“一切众生悉有佛性”（注二六）一命题可知，佛性是有普遍性的，因而灵知也有普遍性。宗教自己便说：

六道凡夫，三乘贤圣，根本悉是灵明清净一法界心。性觉宝光，各各圆满，本不名诸佛，亦不名众生。但以此心灵妙自在，不守自性，故随迷悟之缘，造业受苦，遂名众生；修道证真，遂名诸佛。（注二七）

这灵明清净法界心具有光明的觉性，正是灵知。依宗密，包括六道凡夫、三乘贤圣在内的一切众生本来都具足这灵知，故灵知具有普遍性。但众生之所以是众生，不能成佛，是由于这灵知不守自性，陷于迷妄，而造恶业受苦。但这灵知的潜在力量还在的，只要一朝能修道向善，终能成佛得解脱。

另外，这灵知也是恒时在起用，无间断地发出其心知之明以照耀的。宗密在《圆觉经大疏钞》中以摩尼宝珠说心体：

其珠之光明，即衣里透彻，常自照曜。对物不对物，明无增减。此明坚实莹净，内外无瑕，纵影像有无，种种变易，明亦不变。常自坚净，即喻心之寂体也。（注二八）

灵知的心体如摩尼宝珠那样，恒时地发出其光辉，不停地起用，不管是否对着对象，都是一样。它的光辉，坚锐而明净，能照破一切黑暗。很明显，灵知也像良知那样，充满自发性或能动性。

上面提到宗密在《原人论》中把佛教的不同教法，判为五种：人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教与一乘显性教。在《禅源诸诠集都序》中，他又再作判教，把佛教教理判为三种：密意依性说相教、密意破相显性教与显示真心即性教。（注二九）这两种判教其实是一致的。密意依性说相教可概括人天教、小乘教与大乘法相教；密意破相显性教相应于大乘破相教；显示真心即性教则相当于一乘显性教。他的灵知，实相当于这显示真心即性教与一乘显性教所说的真心真性。在阐述显示真心即性教时，他指出：

> 此教说一切众生皆有空寂真心，无始本来，性自清净，明明不昧，了了常知，尽未来际，常住不灭，名为佛性，亦名如来藏，亦名心地。从无始际，妄想翳之，不自证得，耽著生死。大觉愍之，出现于世，为说生死等法，一切皆空，开示此心，全同诸佛。（注三〇）

这段文字同时说灵知的普遍性与常照性。这空寂真心或灵知为一切众生所本有，它作为一个普遍的能力藏于一切众生的生命中。“明明不昧，了了常知”表示这灵知恒时地在起用，放出光明，对事物行为有所觉知。但这光明往往为后天的妄想所遮蔽，众生不得不住著于生死世界中。大觉的如来怜悯众生，为他们开示这灵知，使他们觉悟，达到与佛相同的境界。

（七）灵知的空寂性与妙用

对于灵知这一心体，若进一步探究，势必涉及体用的问题。体与用是中国哲学特别是形而上学的两个极其重要的范畴，在中国佛教来说，亦是一样。体是本体，本源；用是发用，功用。由体生用，由用溯体。这种关联，是一定的。这是儒佛道三家所同然。不过，对于体与用的内容上的理解，三家自是各有不同了。关于这点，后面会有涉及。

宗密亦以体用来说灵知。他喜欢以“空寂”来说灵知的体方面，以“不昧”、“妙用”来说灵知的用方面。他在《禅源诸诠集都序》以详尽的

篇幅阐述直显心性宗，这是他所宗述的宗脉，专讲如来藏的真心真性。他说：

> 直显心性宗者，说一切诸法，若有若空，皆唯真性。真性无为，体非一切。谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等。然即体之用，而能造作种种，谓能凡能圣，现色现相等，于中指示心性。……诸法如梦诸圣同说，故妄念本寂，尘境本空。空寂之心，灵知不昧。即此空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知。……知之一字，众妙之门。由无始迷之故，妄执身心为我，起贪瞋等念，若得善友开示，顿悟空寂之知。知且无念无形，谁为我相人相？觉诸相空，心自无念，念起即觉，觉之即无。（注三一）

这段文字非常重要。它虽主要阐述直显心性宗的本心灵知，但这灵知也是他自己所认许的，这实可以说是他自己对灵知的看法。在这段文字中，他点出“空寂之心，灵知不昧”，这实是他的宗教与哲学的核心思想。他以灵知的体为空寂，即灵知没有一个常住不变的精神意义的实体，其“体”只是虚说，由此以衬托出用。用必须依体而发，否则用便成一无依据的作用流，不知其所从来。故体的安立，还是必要的。这灵知的用是“不昧”，即恒常地发出一种光明，表现照耀的作用。照耀什么呢？表面上是照耀诸法的法相。进一步看，应是照耀诸法法相的本质，这即是无自性空的真理。“觉诸相空”即清楚表示这个意思。这种觉诸相空，应是最高层面的体证作用。因为这是不昧的灵知所体证的，而这灵知又非凡非圣，非因非果，非善非恶，是超越乎一切相对性的绝对的主体性，也是最高的主体性。

对于灵知的这种体与用的两个面相，宗密又以“寂”来指体一面，以“知”来指用一面，于是便有“寂知”的配合的说法。他说：

> 心寂而知者，……寂者即是决定之体，坚固常定，不喧动，不变异之义，非空无之义。……若无真心之体，说何物寂，何

物不变不动耶？知者谓体自知觉，昭昭不昧。弃之不得，认之不得，是当体表显义，非分别比量义。……寂是知寂，知是寂知。寂是知之自性体，知是寂之自性用。（注三二）

这段文字很能补充上段文字所言的不足。这里明显表示寂是体而知是用，两者的关系是结合在一起，不能分离：寂是知的寂，知是寂的知。即是说，体是用的体，用是体的用。关于灵知的体，宗密说它有决定的、坚固的体性，不会起生灭等变化。最重要的是，灵知的寂体“非空无之义”，即是说，它虽是寂，却不是虚无（nothingness），不是一无所有，一无所是。却是在用上能起种种知觉，而昭昭不昧。它对事物的态度是“弃之不得，认之不得”。弃之不得是不舍弃事物，认之不得是不取著事物。这即是不舍不著的态度，是承般若思想而来的。

要注意的是，这里提到灵知的“知觉”，它的作用“非分别比量义”，指灵知不是一种认知能力，不是一般的知觉，有分别对象的作用。却只是当体表显其自己，表显自身的不昧的照明作用，以照破万事万物的空的本性也。

宗密在其《中华传心地禅门师资承袭图》中以摩尼宝珠为喻，分别说此宗、洪州宗、牛头宗及荷泽宗。他自己属荷泽神会的系谱，自以荷泽宗为正宗，而以其灵知说荷泽宗的主体性。当说到荷泽宗，他自注云：

唯空寂知也。若但说空寂，而不显知，即何异虚空？……洪州、牛头但说无一物，不显灵知，亦如此也。（注三三）

又说：

一切皆空，唯心不变。迷时亦知，知元不迷；念起亦知，知元无念。乃至哀乐喜怒爱恶，一一皆知。知元空寂，空寂亦知，即于心性了然不惑。（注三四）

这里宗密特别强调，对于灵知，必须寂与知两方面同时确立，不能只立寂而不立知。此中的关键点在，寂是说灵知的体，知是说灵知的用。

若只有寂而无知，则寂便成空寂，这样，灵知便只是僵寂之体，了无生气，不能起用，没有了动感。这与虚无主义（nihilism）便没有分别。必须同时立知，以显示灵知虽本性空寂，却能起用，充满动感。这起用与动感，显然是对于世间的事物或世间法而言的。灵知必须是即寂即知，才能在世间起明照的作用，对世间有一积极而肯定的态度。

阐述到这里，我们可以就体用的问题对王阳明的良知与宗密的灵知作一义理上的比较。王阳明的良知是心的本体，同时也是精神的实体；它以德性为其内容，故是实而不空的。这实体有恒照的作用。即是说，它能恒时地作道德的决定：是是非非，或好善恶恶。在这里是、非、善、恶都是就道德的涵义言；是、善是道德的正面，非、恶则是道德的负面。道德的判断即表现于良知的是是非非、好善恶恶的决定中。

宗密的灵知则殊不同。首先，它作为体，并不是精神实体，并没有道德的充实的内容，却是对于发用而言的体，是依据义、根源义。它以寂为体；寂是空寂，这便不同于精神实体。虽然宗密强调寂是实性不变动义，与空无不同。（注三五）这“实性”不应作为精神实体的实性看，它无宁是真实无妄的意思。即是说，实性是对于灵知心体的描述语，描述它的真实不妄的性格，而不是形而上的体性的体义。其次，灵知的作用是照明，照明万事万物的空的、无自性的本质。由这里可以说觉悟、成佛、得解脱。故灵知的作用是宗教涵义的，不是道德涵义的。即使有道德的涵义，亦是很微薄的；同时这道德的涵义亦要在宗教的目标下被建立，被肯定。即是说，所谓善，是有助于觉悟、成佛、得解脱这一宗教目标的达致而为善。它很难远离这个目标而独立地被肯定。

（八）“灵”的涵义

我们在开首说，王阳明的“良知”与孟子的良知本心有一段渊源，它指我们的道德意识，或作善恶的判断的能力。宗密的“灵知”又如何呢？这“灵”一词又是什么涵义呢？在这里我们要对这点考究一下。按宗密说到心，常以“灵”字来说。他的《原人论》即四度提到这个灵心或灵知：“真灵之性”（注三六）、“灵觉真心”（注三七）、“一真灵性”（注

三八）、“真一之灵心”（注三九）。这四个词汇除了都有“灵”字外，都有“真”字。灵与真应有一定的关联。关于这点，后面会有讨论。

现在我们仍先就灵字来看。在《圆觉经大疏钞》中，宗密把“灵”与“明”关联着来说，称为“灵明”。他解释谓：

> 灵明者，若但云明，未简日月之类，故云灵也。意云心之明者。其在无法不知而无分别，无法不现而无差别。幽灵神圣，寂然洞然，故曰灵明。（注四〇）

宗密的意思很清楚，明指明照、光明，如日月所发出者；灵则特别关联到心方面。灵明即是心之明，由心所发出来的明照、光明。故灵特别指心而言，所谓“心灵”也。在这心之明的明照下，“无法不知而无分别，无法不现而无差别”。这两句很堪玩味，其意是，心知了一切存在，却没有对碍的分别；心呈现或实现一切存在，却不起等级的差别。这种知了和实现的作用，显然不是在时间、空间的模式与范畴的形式概念下作用的，因而也没有知相；而被知了和被实现的东西，也不是作为现象而被知了被实现，却是作为物自身而被知了被实现，即作为物的在其自身、还原回其自己而被知了被实现。故一切存在都在心的朗照下而如如地呈现其自己。这很明显地是真如的境界，真理的境界，而照见这真如、真理的，正是般若的智慧。故宗密的灵明，实不是一般的知了的照明作用，却是般若智慧的朗照作用。它对存在的朗照，并不就现象的层面而朗照之，却是就实相的层面而朗照之。这实相就佛教的根本立场而言，即是空、无自性的真理。在空的背景下，一切存在都变得真实寂然，洞然明白起来。

灵的这种灵明的意思，直指觉悟的境界，有很浓厚的宗教涵义。在这个涵义下，宗密提出“灵觉”。

他说：

> 此心是一切众生清净本觉，亦名佛性，或云灵觉。迷起一切烦恼，烦恼亦不离此心。悟起无边妙用，妙用亦不离此心。……欲求佛道，须悟此心。（注四一）

灵觉即是灵明觉性，这正是灵知的本体。烦恼之来，是由于它受到遮蔽；觉悟之来，是由于它能生起妙用。佛道之能否达致，关键便在这灵知的灵明觉性是否充量显现出来，发挥其作用了。它是真实无妄的。它的根基是般若智般若心，所照见的是实相真理，无丝毫邪妄。

如上所说，王阳明也提到良知的灵、觉、虚灵明觉。但这是在道德脉络下而有其涵义。即是说，这是对事物行为的是非、善恶的一种自觉，是充满透明度的觉识。是则是之，非则非之，善则好之，恶则恶之。不直接指向存在的本质、本性方面，也没有很浓厚的宗教觉悟的旨趣。这是良知与灵知的不同处。

（九）灵知的存有论与宇宙论的涵义

王阳明一方面说良知即天理，以一切道德的规范，都内在于人的良知之中。另外，他的良知又有实体义，可作为一切客观存在的形而上的依据，其存有论的涵义是很明显的。

在这方面，宗密也有相类似的说法。这见于他的“心外无别一法，尽是觉心”一基本命题中。他在阐发“圆”一概念时，曾这样说：

> 若于寂知之境，但见身心外尘生死变动之相，及顽碍念念之相，即不名觉。……于此身心空有等中，觉有能知之心，不属诸物，常能自知，虽似觉相，亦不名圆。以空有等法，不即觉故；觉心之外，仍有空有等故，故非圆也。今此良由从万法展转推逐，悉无一法体存，但是一真之心，竖穷横遍，心外无别一法，尽是觉心，故名圆也。（注四二）

在这里宗密就存在与心的关系提出三种形态。第一种是存在与心滚在一起，都作变动的现象来看。宗密以为这不能算是觉，即不是宗教的终极境界。第二种是存在与心相互割离，互不相涉，心虽有能知的作用，但不系属于存在；而空有等存在，又在心之外。这样两不相属。这也不是圆满的境界。第三种则是一切万法存在都包揽在一心之中，为心所觉照；纵看横看，都不外于一心。这心正是灵知本心，这种境界正是圆极的境界。

从引文中“从万法展转推逐，悉无一法体存，但是一真之心”，表示从存在方面推上去，探索其根源、依据，最后终会推溯到那一真的灵知本心，由此说心外无别法，这是存有论式的说法。即只就万法存在找寻一存有论的依据，找寻一存在之为存在的存有论的理据。这尚未有宇宙论的生成变化的涵义。但宗密说存在，除了就存有论一面说其理据外，尚就宇宙论一面说存在的生成与变化，这则透过一真的灵知本心随缘而表现为虚妄的识心而变现一切存在说。这点显然是受了《大乘起信论》的影响。这部文献说众生心或最高主体性受到无明因素的煽动，而不守自性，开出生灭的第八阿赖耶识，由此变现世间一切的存在。关于这点，宗密说：

> 第八识无别自体，但是真心，以不觉故，与诸妄想有和合不和合义。和合义者能含染净，目为藏识。不和合者体常不变，目为真如。都是如来藏。（注四三）

这便是所谓真心随缘的说法。由于灵知本心或真心不能警觉，随顺妄想诸缘而成为第八识或藏识，而变现一切染净的存在。这包括人的生命存在与外在的山河大地一切法。关于这变现的具体历程，宗密在另处有更详尽的描述：

> 究实言之，心外的无别法。元气亦从心之所变，属前转识所现之境，是阿赖耶相分所摄。从初一念业相分为心境之二，心既从细至粗，展转妄计，乃至造业。境亦从微至著，展转变起，乃至天地。业既成熟，即从父母禀受二气，与业识和合，成就人身。据此则心识所变之境，乃成二分。一分即与心识和合成人，一分不与心识和合，即成天地、山河、国邑。（注四四）

宗密在这里很仔细地阐述一切世间存在的变现形成的经过。关于这点，我们不想就解释引文而多作阐释。很明显地看到，这是在对世间存在作宇宙论的生成变化的叙述。这整个程序是由灵知随缘而开出的。王阳明说良知，并没有这方面的叙述。

（十）省察

上面我们叙述了和比较宗密的灵知与王阳明的良知的各方面的面相。以下我们要对这两种知作一总的省察，以结果全文。

一、良知与灵知都超越一切对待相、相碍相，而为一绝对的超越的主体性。二者都是人人所同具的潜能，上至圣贤、佛、菩萨，下至走卒凡夫无一不具足。故这两者都具有普遍性。众生在具足良知与灵知方面，是绝对平等的。同时，良知与灵知都具有能动的性格，常时在动感中、起现中。即是说，两者恒时在发出明照的作用，恒时在动态中，没有现起不现起的问题。但在现实上我们很多时觉得良知与灵知未有发挥应有的影响，那是由于私欲和客尘烦恼遮蔽的缘故。一旦这些遮蔽去掉，良知与灵知的光明便会展现开来，发出应有的影响力。

二、良知与灵知都有虚灵明觉的性格，这自是心方面的性格，由此可发挥灵觉照明的作用。但这作用却有不同。良知是道德的主体性，是德性的性格，它的照明，是照明事物与行为的是、非、善、恶的不同面相，而当下即是是非非，好善恶恶。即是说，良知能当下对事物行为作出一超越的价值判断的决定。灵知则是宗教的主体性，它能照破万法的空的、无自性的本质，而使人远离执着、烦恼，最后得觉悟而成佛。

三、灵觉照明的作用依体而来。就体用关系而言，良知与灵知都是体，其灵觉照明是用。良知是道德的实体，是能作好善恶恶的价值判断的精神实体，它不是空寂的，却具有充实饱满的内容，能创发种种道德行为。灵知则不是精神实体，它却是以空寂为体。它的义理骨干是如来藏心；一方面以空寂为体性，另方面又有不空的妙用。这妙用主要表现在对事物行为的不昧上。不昧即是照明，就事物行为的空如的本性而照明之，就事物行为的自己呈现、在其自己的身份而照明之。

四、就形而上学而言，良知是一精神实体，为客观存在的存有论的依据，是存在之所以成为如是存在的存有论的理据。不过，这良知的精神实体对存在并没有宇宙论的生成变化的关联；即是说，它并不变现存在世界。灵知则不同，我们可以从存在推上去，最后可推溯到灵知本心，而说心外无别法，以确立灵知为一对于存在的存有论的根源。同时，灵

知又有随缘变现一切存在的涵义，由此开出宇宙论的生成变化的程序，以安立存在世界。对于存在世界来说，良知只有存有论的涵义；灵知则同时并有存有论与宇宙论的涵义。

附注

注一：《传习录》中，《王阳明全书》（一），台北：正中书局，一九七六年，页四二。

注二：录自杨伯峻译注：《孟子译注》下，北京：中华书局，一九八四年，页三〇七。

注三：《传习录》下，《王阳明全书》（一），页九二。

注四：《大学问》，《王阳明全书》（一），页一二二。

注五：关于孟子四端之说，参看《孟子》公孙丑章句上，《孟子译注》上，页七九—八〇。

注六：《传习录》中，《王阳明全书》（一），页六九。

注七：《大学问》，《王阳明全书》（一），页一二〇。

注八：《传习录》下，《王阳明全书》（一），页九〇。

注九：《传习录》中，《王阳明全书》（一），页五二。

注一〇：I. Kant, *Religion Within the Limits of Reason alone*, Tr. by Th. M. Greene and H. H. Hudson, New York: Harper & Row, Publishers, 1960, p. 171.

注一一：《传习录》中，《王阳明全书》（一），页五一。

注一二：《传习录》中，《王阳明全书》（一），页三九。

注一三：《传习录》下，《王阳明全书》（一），页九二。

注一四：《传习录》中，《王阳明全书》（一），页三五。

注一五：同上。

注一六：《传习录》上，《王阳明全书》（一），页二。

注一七：同上。

注一八：《传习录》下，《王阳明全书》（一），页一〇四。

注一九：《传习录》下，《王阳明全书》（一），页九〇。

注二〇：《传习录》下，《王阳明全书》（一），页八七。

注二一：关于宗密的这种判教法，参看其《原人论》，《大正藏》四五·七〇八上—

七一〇下。

注二二：《大正藏》四五·七〇九下—七一〇上。

注二三：宗密《禅源诸诠集都序》，镰田茂雄注译本，《禅的语录》九，筑摩书房，一九七九年，页一三。

注二四：《禅源诸诠集都序》，页一七〇。

注二五：《禅源诸诠集都序》，页一三二。

注二六：中国佛教自《涅槃经》传入佛性的义理，又经竺道生的提倡，一切众生悉有佛性的肯认，已深入人心，成为佛教最重要的思想之一。

注二七：《禅源诸诠集都序》，页二一二。

注二八：《圆觉经大疏钞》卷一之上，《续藏》一四·二一三b。

注二九：关于宗密的这种判教法，参看《禅源诸诠集都序》，页一〇三——四〇。

注三〇：《禅源诸诠集都序》，页一三一。

注三一：《禅源诸诠集都序》，页九五。

注三二：《圆觉经大疏钞》卷一之上，《续藏》一四·二一三a。

注三三：《中华传心地禅门师资承袭图》，按这篇作品亦由镰田茂雄注译，附于上提的《禅源诸诠集都序》中，页三二九。

注三四：同上。

注三五：《中华传心地禅门师资承袭图》，页三三三。

注三六：《原人论》，《大正藏》四五·七一〇上。

注三七：同上。

注三八：《原人论》，《大正藏》四五·七一〇中。

注三九：《原人论》，《大正藏》四五·七一〇下。

注四〇：《圆觉经大疏钞》卷一之上，《续藏》一四·二〇九c—d。

注四一：《中华传心地禅门师资承袭图》，页二九六。

注四二：《圆觉经大疏钞》卷一之上，《续藏》一四·二一三b—c。

注四三：《禅源诸诠集都序》，页七〇。

注四四：《原人论》，《大正藏》四五·七一〇下。

附录（Appendix）

The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic

The author is grateful to some scholars, particularly Professor P. Younger, for helping improve the style of this article.

Introduction

Nāgārjuna's arguments appear mainly and most clearly in his major writing, the *Mūā-madhyamaka-kārikā*.[1] These arguments are closely connected with the principles of logic. Through the studies of modern scholars, this has become clearer.These studies, as far as the materials are available, include Richard H. Robinson's"Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System,"[2]"Nāgārjuna's Logic",[3] Nakamura Hajime's"The Interpretation of the Concept of Sūnyatā through Symbolic Logic"[3]"Kugan no kigoronrigakuteki Kaimei"),[4] Ui Hakuju's"The Logic of Sūnyatā and Formal Logic"("Ku no Ronri to Keishikironrigaku"),[5] Kajiyama Yuichi's"The Thought of Nāgārjuna"("Nagarujyuna no Shizo")[6] and R. Pandeya's"The Logic of Catuskoti and Indescribability".[7] Among them, Ui and Kajiyama basically see Nāgārjuna's arguments through traditional logic, while Nakamura sees with the Algebra of Logic, and Robinson sees with both, and with the Material Implication in addition.[8] It is commonly maintained by Robinson, Nakamura and Kajiyama that Nāgārjuna's arguments by and large keep in line with logical rules. Ui, however, considers the arguments as having not a few errors.[9] We

basically agree with the former. Actually what Ui considers errors are mainly a fallacy of the antecedent. [10] This, however, only occupies a minor proportion of the use of logic in the *Kārikā*.

Taking advantage of the studies of these scholars, we wish in this article to take a further step forward, to make a further examination of Nāgārjuna's arguments through modern logic, particularly symbolic logic. By symbolic logic we mean the following three logical systems: the Boole-Schröder Algebra of Logic, the Russell -Whitehead Material Implication and the Strict Implication of Lewis.[11] Traditional logic, however, will also be consulted. What has been mentioned by these scholars will not be repeated here. We wish rather to give more discussion on Nāgārjuna's dialectics, which is of special significance to Mādhyamika philosophy. Thus our study will be a complementary one to those studies mentioned above.

Our work will be confined to the *Kārikā*. And in general, the logical forms of Nāgārjuna's arguments are categorized as laws of thought, syllogism, dilemma, and catuskoti, etc. Our discussion will follow this categorization, together with some other forms. Here, however, we will first examine the copula used in the *Kārikā*.

Copula as Representing the Relation Between Concepts

The copula"is", or"to be", as a formal word, has special denotation in the *Kārikā*. It comes from an extremely important verse, of which the Chinese translation reads:

I declare that whatever is relational origination is emptiness. It is also a provisional name. It is also the middle path.[12]

The corresponding Sanskrit original of this verse reads:

yah pratityasamutpādah sūnyatām tām pracaksmahe, sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā.

And it means:

We declare that whatever is relational origination is śūnyatā. It is a provisional name (i.e., thought construction) for the mutuality (of being) and, indeed, it is the middle path.[13]

There is a slight difference in reading between the Sanskrit original and the Chinese translation. The former reads that whatever is relational origination is emptiness (sūnyatā), this emptiness is yet a provisional name, and it is the middle path;whereas the latter reads that whatever is relational origination is emptiness, is a provisional name and is the middle path. However, the meaning does not change, both identifying relational origination, emptiness, provisional name and middle path with each other, with the copula"is". Here is the problem: in what respect are these four things identical with each other?

To make the problem simpler, let us consider the concepts"relational origination"and"emptiness"only, as the other two are of the same level. Here, it is apparent that whatever is relational origination cannot be equivalent to emptiness in intension. For, as far as intension is concerned, these two concepts have their own meaning respectively. It is not easy to bring them together, much less to identify them. Robinson thinks that in this case the property (lakṣaṇa) of emptiness is ascribed to the term relational origination.[14] In other words, he considers the copula"is"as representing intensionally the connection of meaning between the subject and the predicate. Robinson may be correct. However, what Nāgārjuna means must be more than this, more than to see emptiness as a property or an attribute. For Nāgārjuna, emptiness is indeed the essence of relational origination. There indeed exists between these two concepts a relation of mutual limitation and yet mutual embracing. That is, relational origination is of course emptiness. It is merely emptiness, as far as its essence is concerned. Apart from emptiness, it does not have any other essence. On the other hand, emptiness is merely the emptiness of relational origination. There is no emptiness outside this relational origination.

Hence they are equal in extension. The copula"is", in this context, is to denote the identification of relational origination and emptiness in extension. If understood intensionally, then relational origination can be emptiness, it can be other properties as well; and emptiness can be the emptiness of other things as well. This, however, is not what Nāgārjuna means.

The other two concepts, namely, provisional name and middle path, can be understood as identical with relational origination and emptiness for having the same extension. This relation of having the same extension is in the Algebra of Logic represented as a=b, a,b being the extension of a certain class respectively. This relation is also indicated elsewhere in the Kārikā, as It is not that apart from life and death there is (nirvāṇa) elsewhere.[15]

Pingala under this verse adds,"As mentioned in the Sūtra,nirvāna is life and death, life and death is nirvāṇa."[16] This identification of life and death and nirvāṇa in extension means that nirvāna is to be attained just within the realm of life and death; and just within the realm of life and death there is the availability of nirvāṇa. Thus life and death and nirvāṇa are not separated from each other.[17] Nirvāṇa is not to be attained outside this empirical world of suffering, and one does not need to leave this empirical world of suffering, in order to seek for nirvāṇa.

In the Kārikā there are also such verses as:

Saṃsāra (i.e., the empirical life-death cycle) is nothing essentially different from nirvāṇa. Nirvāṇa is nothing essentially different from saṃsāra.[18]

And:

The limits (i.e., realm) of *nirvāṇa* are the limits of saṃsāra. Between the two, also, there is not the slightest difference whatsoever.[19]

The latter verse directly identifies the world of life and death or of relational origination with *nirvāṇa* in extension,which Inada renders as limits or realm, the original Sanskritbeing *koṭiḥ*.[20]

Laws of Thought

The laws of thought usually consist of the law of identity, the law of contradiction and the law of the excluded middle. Nāgārjuna's arguments have less to do with the law of identity. Or we could say that in the Kārikā he does not conspicuously make any use of this law.[21] The other two laws are on the other hand often made reference to.

The law of contradiction is in the Algebra of Logic represented as $a \cdot \sim a=0$, whereas in the Material and the Strict Implication as $\sim (P \cdot \sim P)$. Robinson has made a detailed examination on Nāgārjuna's use of this law.[22] He thinks that this law is necessary to most of Nāgārjuna's arguments, because he relies heavily on dichotomies.[23] Kajiyama goes even further and claims that this law is the very prop of Nāgārjuna's arguments.[24] Both of them in their writings have enumerated examples, to show how Nāgārjuna makes use of this law. We are not going to repeat these examples here. Rather, we wish to give other examples which were not touched by them.

> If by chance a bound entity is in the process of being released, then bondage and release will be simultaneous phenomena.[25]
>
> If it is not justifiable to assert that existence can be expressed in the concurrent process of arising and ceasing, then it should arise as well as cease within the same realm of the skandhas.[26]

As for the law of the excluded middle, it is in the Algebra of Logic represented as $a+\sim a=1$, and in the Material and the Strict Implication as $p \vee \sim p$. The examples of employment of this law in the Kārikā, besides those enumerated by those scholars, are:

> An entity devoid of both characterization and characteristics cannot exist.[27]
>
> Again, separated from self-nature and extended nature, how could existence be? For, indeed, existence establishes itself in virtue of either self-nature or extended nature.[28]

Apart from self-existence and other existence, what could be (the nature of) a Tathāgata?[29]

Syllogism

Syllogism consists of two types: categorical and hypothetical, the latter being Nāgārjuna's major form of inference. Kajiyama points out that Nāgārjuna is more concerned in criticizing the theories of other schools than in proposing his own theories, therefore he does not so often use categorical arguments. What he usually uses as a weapon, are hypothetical inference, dilemma and catuṣkoṭi.[30] Here, let us first discuss categorical syllogism.

Categorical syllogism is in general of four kinds of arrangements, or so-called figures. What Nāgārjuna employs is the first kind, the formula of which is M-P; S-M; ∴ S-P. This corresponds to $p \supset q \cdot q \supset r \cdot \supset \cdot p \supset r$ and $q \supset r \cdot p \supset q \cdot \supset \cdot p \supset r$ in the Material Implication. The typical example showing Nāgārjuna's employment of this kind of syllogism can be seen in the verse as:

The Blessed One has said that elements with delusive nature are untrue. All mental conformations are delusive in nature. Therefore, they are untrue.[31]

Here, it is apparent that delusive nature is used as a middle term M, to connect the mental conformation and the untrue,which are minor term S and major term P respectively.

And we could change the wording of this verse Any factor of experience which does not participate in relational origination cannot exist. Therefore, any factor of experience not in the nature of śūnya cannot exist.[32]without affecting its meaning, however, into all factors of experience participate in relational origination. Therefore all factors of experience are in the nature of śūnya.[33]

By combining this wording with the first half of the verse, which is just placed before the above one in the Kārikā, we declare that whatever is relational

origination is sūnyatā.[34]

we could thus have the formula:

Whatever is relational origination is sūnyatā All factors of experience are relational origination Therefore all factors of experience are *śūnyatā* .

which is indeed the first kind of categorical syllogism.

Again, the verse "It is said that karman and defilements are a cooperating conditionality of differing bodies. But if karman and defilements are of the nature of sūnya (i.s., thusness or"void") , what could be said of these bodies?[35]

simply means that bodies are of karman and defilements,which are sūnya, therefore bodies are sūnya. This is by all means the first kind of categorical syllogism.

As regards hypothetical syllogism, there are two forms:constructive and destructive. As represented in the Material Implication, the constructive form is $p \supset q; p, \therefore q$, whereas the destructive form $p \supset q; \sim q, \therefore \sim p$. The latter is more common in Nāgārjuna's arguments. For instance, the verse"Any existence which is relational is indeed neither identical to nor different from the related object. Therefore, it is neither interruption nor constancy."[36]consists of the destructive hypothetical syllogism. This verse first presupposes such meaning as: if cause and effect have svabhāva, or substance, then they are bound to be absolutely identical to each other, or absolutely different from each other, for svabhāva is of absoluteness.[37] Then this verse says, now cause and effect are neither absolutely identical to nor absolutely different from each other, thus they cannot have svabhāva. The whole meaning could just be represented as $p \supset q; \sim q, \therefore \sim p$.

The verse"If there is no primary abiding, how can there be seeing, etc.? Therefore, we should know that there is already primary abiding."[38]is although one in which the heretics establish their own viewpoint, its form is constructive hypothetical syllogism. Its meaning is, if there is no primary abiding (eternal self), there will be no seeing, etc.; (now there are seeing, etc.,)

therefore we know that there is primary abiding. If p is to denote seeing, etc., q primary abiding, then the first half of the verse can be written as $\sim q \supset \sim p$, i.e., $p \supset q$, whereas the second half as (p), therefore q.

Dilemma

Nāgārjuna is especially interested in using dilemma to elaborate his arguments. The use is based on the supposition of svabhāva. If one philosophizes from the standpoint of svabhāva, one is bound to be confronted with dilemma. Thus svabhāva has to be negated, should one wish to be free from dilemma.

The inference of dilemma also consists of two forms: constructive and destructive. Nāgārjuna's arguments, however, have nothing to do with the latter. As regards the former, two types can be enumerated, one being simple, the other being complicated. The simple one is written as: $p \supset q$ and $r \supset q$; $p \vee r, \therefore q$; whereas the complicated one is written as:

$p \supset q$ and $r \supset s$; $p \vee r, \therefore q \vee s$

It is important to note that in Nāgārjuna's arguments, the two alternatives constructing the dilemma are always opposed to each other. Or, more precisely, they exclude each other.Thus the two inferences can be written as:

Simple: $p \supset q$ and $\sim p \supset q$; $p \vee \sim p, \therefore q$

Complicated: $p \supset q$ and $\sim p \supset s$; $p \vee \sim p, \therefore q \vee s$

These two alternatives are always exhaustive as well. Therefore Nāgārjuna's inference of dilemma could be regarded as perfect.

Among these two types, the simple one is used more by Nāgārjuna. There are, however, quite a few examples of the complicated one. As far as our statistics reveals, dilemma is the most prevalent form in Nāgārjuna's arguments.

Here are enumerated the verses of dilemma inference in the Kārikā, which were not touched by Robinson et at. First are those of the simple type:[39]

When material form exists, its cause is untenable.
Moreover, even when material form does not exist,
its cause is (likewise) untenable. (4:4)

It is untenable that the effect will resemble the efficient cause. Again, it is untenable that the effect will not resemble the efficient cause.(4:6)

In a unity (of passion and impassioned self), there is no concomitance because a thing does not come together with another. In a diversity, on the other hand, how does such a concomitance arise? (6:4)

In truth, the cessation of an abiding entity is not possible. Also, the cessation of a non-abiding entity is not possible.(7:27)

The entity does not extinguish itself in this time. It does not extinguish itself in other time either.[40]

In truth, the cessation of a real existing entity is not possible.(7:30)

The cessation of an unreal existing entity is also not possible. (7:31)

The combination of identical entities or of different entities is not justifiable.(14:8)

They, as permanent entities, do not transmigrate. In fact, as impermanent entities, they also do not transmigrate.(16:1)

Why is it that nirvāna (or quiescence) is not possible with mental conformations? Also, why is it that even a sentient being is not possible of nirvāna?(16:4)[41]

There is no occurrence of being in either a ceased or an unceased entity.

Again, there is no dissolution of being in either a ceased or an unceased entity. (21:7)It is not possible that occurrence and dissolution are identical. They cannot be different either. (21:10)

If the defilements really exist in someone in virtue of self-nature, how could they be abandoned and who could abandon the self-nature? (23:24)

If the defilements do not really exist in someone in virtue of self-nature, how could they be abandoned and who is able to abandon non-realities? (23:25)

If the world has limits, how could there be another world? On the other hand, if the world has no limits,how could there be another world? (27:21)

The following are those of the complicated type:

At nowhere and at no time can entities ever exist by originating out of themselves, from others, from both (self-other), or from the lack of causes. (1:1)[42]

It is not possible that the effect is already in the causes before origination; and it is not possible that the effect is not in the causes before origination either. [43]

It is not justifiable to say that the coming to pass is the same as the passing entity; nor is it justifiable to say that the passing entity is different from or alien to passage. (2:18)

If origination is of the created nature, then the three characteristics (i.e., origination, duration, cessation) will prevail. But if origination is of the uncreated nature, how could it be a characteristic of the created? (7:1)

A doer in a completed state cannot create a deed in a completed state. Again, a doer in an incompleted state cannot create a deed in an incompleted state.(8:1)

Existence is the grasping of permanency (i.e., permanent characteristics) and non-existence the perception of disruption. (15:10)

If the effect is in the assemblage of cause and relational conditions, it should be conceivable within the assemblage. However, (the fact is) it is inconceivable within an assemblage. (20:3) If the effect is not in the assemblage of cause and relational conditions, then the cause and relational conditions would be similar to non-causal and non-relational conditions.(20:4)

If the cause gives to the effect a causal nature before extinguishing itself, then there will be a dual causal form of the given and the extinguished. (20:5) If, however, the cause does not give the effect a causal nature before extinguishing itself, then the effect,arising after the cause extinguishes itself, will have no cause. (20:6)

If, again, the effect and the assemblage appear together, then it would follow that the producer and the produced are contemporaneous (i.e., exist in the same moment). (20:7) Moreover, if the effect appears prior to the assemblage, then it, without cause and relational condition, will have a non-causal nature.(20:8) If the effect is taken to be the transition of a cause which had extinguished itself, then it follows that the cause would be a re-origination of an already originated cause. (20:9)[44]

Contradictions of the Catuṣkoti

The catuṣkoṭi, or tetralemma, is an important form of thinking in

Nāgārjuna's philosophy. It is also common in the Kārikā. It usually consists of four alternatives, including negations. The typical example of the catuṣkoṭi, which is also often mentioned by scholars, is embraced in the verse as follows:

> Everything is suchness (tathyam), not suchness, both suchness and not suchness, and neither suchness nor not suchness. This is the Buddha's teaching.[45]

This verse can just be written into four alternatives:

1) Everything is suchness.

2) Everything is not suchness.

3) Everything is both suchness and not suchness.[46]

4) Everything is neither suchness nor not suchness.

They being represented through the Material Implication, we have:

1) p

2) $\sim p$

3) $p \cdot \sim p$

4) $\sim p \cdot \sim\sim p$

Thus these four alternatives, as seen from the viewpoint of logic, are full of contradictions. The first one P and the second one ~P contradict each other. The third one $p \cdot \sim p$ is the combination of the first and the second and is of course contradictory. If rendered in the Algebra of Logic, it can be written as $a \cdot \sim a$, which is just zero. This is the expression of the law of contradiction. As seen from the Algebra of Logic, let a be everything, b be suchness, the statement becomes $a \subset b$ and $a \subset \sim b$, hence we have $a=0$. To approach in terms of extension, $a=0$ indicates that the member of such class does not exist at all, or, the class is empty, or null.[47] Whereas to approach in terms of intension, $a=0$ means self-contradictory,or logically inconceivable.[48] There is nevertheless a difference between what is logically inconceivable and what does not exist at all. The former, such as"a white pen which is not white", is absolutely impossible; the latter, such as"horn of a rabbit", is still

possible or conceivable, it simply does not exist empirically.

As regards the fourth alternative ~p ·~~,p~~p can be turned into p through the principle of double negation. Thus the alternative is rendered as~p ·p, or p ·~p, which is indeed the third alternative. Therefore the fourth one is also self-contradictory. Or, ~p ·~~p according to Augustus de Morgan's Theorem[49] can be rendered as~ (pv~p), indicating that the law of the excluded middle is false. It follows that this fourth alternative contradicts the law of the excluded middle, negating the contraposition of p and ~p.[50]

Dialectical Implication of the Catuṣkoṭi

As seen from above, it is apparent that the catuṣkoṭi is opposed to logical rules. Its implication is rather on the dialectical ·~p implies negation, ~~p implies negation of negation, leading to an absolute affirmation. This is conspicuous dialectical thinking.[51] The absolute affirmation could indeed be regarded as corresponding to the synthesis in dialectic, with a close connection with ultimate reality. We could probably apprehend the catuṣkoṭi as follows. The first alternative p is an affirmation, the second one ~p a negation, the third one p ·~p a combination of these two, the fourth one ~p ·~~p the negation of the combination, leading to a transcendent sense. The first alternative corresponds to the thesis of dialectic, the second one to its antithesis, the third and fourth ones to its synthesis, with, however, a transcendent entailment, which the synthesis lacks. Reality could not assume perfect meaning until the dimension of transcendence is reached. It is not difficult to see that there exists a process of elevation of reality in the catuskoti thinking. The first alternative,"Everything is suchness", affirms the existence of all dharmas; this is being, is samvrti, the worldly reality. The second alternative,"Everything is not suchness", negates the svabhāva or substance of all dharmas; this is non-being, is paramārtha, or emptiness. The third alternative,"Everything is both suchness and not suchness", combines

the world of being and the world of emptiness together. Finally, the fourth alternative,"Everything is neither suchness nor not suchness", negates and transcends the third one, indicating the state of non-attachment to both the world of being and that of emptiness. This is, indeed, the middle path expounded by Nāgārjuna.

There is yet one thing to which we should draw our attention. Besides the catuskoti in Nāgārjuna's thinking, there is the negation of the catuskoti, as could be seen from the following verse:"It cannot be said that the Blessed One exists after nirodha (i.e., release from worldly desires). Nor can it be said that He does not exist after nirodha, or both, or neither."[52]

In this verse, existence, nonexistence, both and neither are negated at the same time. It is somewhat unnatural that the fourth state of transcendence should be refuted. It seems that, whatever may be implied by the catuṣkoṭi, it is nevertheless the realm of contemplation. The negation of the catuṣkoṭi, however, uplifts one to the realm of non-contemplation, i.e., nirvāṇa. Robinson thinks that Nāgārjuna refutes every alternative of the catuskoti because its terms are null.[53] This could be understood in connection with his conception of language. For him, language, as the function of ideas or consciousness, is but artificial, without corresponding to reality.[54] The catuṣkoṭi is, after all, an expression of language, which is essentially empty. Therefore it is also empty. It has to be negated finally. This is why it is prevalent in Ch'an Buddhism that one is to be detached from the catuskoti and abstained from the one hundred negations (Ii ssŭ -chü, chüeh pai-fei).

Among these two forms of catuskoti and its negation, the former appears much less in the Kārikā. Besides the one in the verse given above (Le.,18:8), there is one more in this verse:"The Buddhas have provisionally employed the term ātman and instructed on the true idea of anātman. They have also taught that any (abstract) entity as ātman or anātman does not exist.[55]

This verse, however, lacks the third alternative.

On the other hand, the negation of the catuṣkoṭi appears quite often in the Kārikā. Here are enumerated as follows the verses showing this form, which were not given by Robinson,et al.

At nowhere and at no time can entities ever exist by originating out of themselves, from others, from both (self-other), or from the lack of causes.[56]

When a factor of experience does not evolve from being, non-being, nor from both being and non-being,how can there be an effectuating cause? Thus (such) a cause is not permissible.[57]

Indeed, an origination relative to either being or non-being cannot be justified. Nor is it possible with being and non-being (at the same time). This has been demonstrated before.[58]

Some assert that suffering arises by virtue of being self-caused, other-caused, both self and other-caused or non-causal. Such an assertion which treats suffering as an effect is not justifiable.[59]

(True) existence arises neither by itself nor by an other. It does not arise by both (forces). How then does it arise?[60]

Since all factors of existence are in the nature of śūnya, why (assert) the finite, the infinite, both finite and infinite, and neither finite nor infinite?[61]

Why (assert) the identity, difference, permanence, impermanence, both permanence and impermanence, or neither permanence nor impermanence?[62]

Consequently, the (false) views that I existed in the anterior state, I did not exist, both or neither, are all impossible.[63]

Further Logical Employments

Besides those mentioned above, there are still quite a few of Nāgārjuna's arguments which could find their parallels in modern logical formulas. The most commonly seen are those concerning the relation of dependent coexistence. In the verse:"If now the coming to pass which is devoid of a passing (passed) entity does not take place, then, in turn, where will the passing entity be without the coming to pass?"[64]

let p be the passing entity, q be the coming to pass, we can write:

$\sim p \supset -q$, $q \supset p$ (first half of the verse)

$\sim q \supset -p$, $p \supset q$ (second half of the verse)

According to the fundamental definition of the Material Implication, we can have

$$p \supset q \cdot q \supset p \cdot = \cdot p \equiv q$$

Hence the passing entity and the coming to pass are equal to each other. This means not that both have the same contents,but rather that both have the same possibility of existence, i.e., both simultaneously exist, or do not exist. This is the relation of dependent coexistence. This could by all means be understood in connection with the basic Buddhist doctrine of dependent origination (pratitya-samutpāda). That is, all entities, as phenomena, are devoid of substance, or svabhāva, and can not exist independently; they can only assume their existence through dependence upon others.

Here are further verses showing this relation of dependent coexistence:[65]

Material form (rūpa) separated from the efficient cause (kārana) cannot be conceived. Moreover, separated from material form the efficient cause cannot be seen.(4:1)

Where characteristics do not arise, there can be no characterization. And where characterization is not possible, characteristics will not arise. (5:4)

The doer is dynamically related to the deed and the deed to the doer in order to arise. (8:12)

How is it possible for an entity to be without its functions and the functions without their entity? (9:5) Occurrence and dissolution are not possible apart from (true) existence. On the other hand, (true) existence is not possible apart from occurrence and dissolution.(21:8)

We provisionally assert that impurity cannot exist without being mutually dependent on purity and that,in turn, purity exists only as related to impurity. Therefore, purity per se is not possible.(23:10)

We provisionally assert that purity cannot exist without being mutually dependent on impurity and that, in turn, impurity exists only as related to purity. Therefore, impurity per se does not exist.(23:11)

In the verse, which embraces the negation of the catuskoti, At nowhere and at no time can entities ever exist by originating out of themselves, from others, from both (self-other), or from the lack of causes."[66]

there is implied such a meaning as"neither from themselves nor from other, therefore not from both",which is quite in tune with the following formula in the Strict Implication:

$$\sim \Diamond p \sim \Diamond q \cdot = \cdot \sim \Diamond (p \vee q)$$

This compound proposition states that"p is impossible and q is impossible"is equivalent to"It is impossible that either p or q be true."[67] This mode of"neither from themselves nor from other, therefore not from

both"also takes place in some other verses:"Some assert that suffering arises by virtue of being self-caused, other-caused, both self and other-caused or non-causal. Such an assertion which treats suffering as an effect is not justifiable.[68]

(True) existence arises neither by itself nor by an other. It does not arise by both (forces). How then does it arise?"[69]

Moreover, as regards the relation between the void, non-void and the arising, extinguishing of an effect, there are two verses:

An effect which is a non-void (aśūnya) will not arise nor extinguish itself. For, that which is a non-void will be non-arising and non-extinguishing."[70]

How could an effect which is a void (śūnya) either arise or extinguish itself? Again it necessarily follows that that which is a void will be non-arising and non-extinguishing.[71]

The first one is much in tune with the following formula of the Strict implication:

$p \cdot \supset \cdot qr :=: p \supset q \cdot p \supset r$[72]

whereas the second one is similar to the following formula of the Two-valued Algebra: $p \supset q \cdot p \supset r : \supset : p \cdot \supset \cdot qr$[73]

Finally, let us consider this verse:

Whatever is in correspondence with śūnyatā, all is in correspondence (i.e., possible). Again, whatever is not in correspondence with śūnyatā, all is not in correspondence.[74]

To take a glance at this verse, it seems to commit the fallacy of the antecedent: $p \supset q$; $\sim$, $\therefore \sim q$, while p ebeinb śūsunyāta and q all (entities). what this verse maintains is, however, that the theoretical ground which renders all entities possible is simply śūnyatā. The first half of it says that it is based upon śūnyatā that all entities can be established as they are. This should not be considered as the mere entailment relation of $p \supset q$, but should rather be taken

as of the meaning that all entities would not be possible without śūnyatā, which is just what the second half of the verse says. That is, it should denote the entailment relation of $\sim p \supset \sim q$ as well. Thus, if X be all entities, A be śūnyatā, B be being in correspondence, the symbolic form of the verse should not be:

$AX \supset BX; \sim AX, \therefore \sim BX$

but instead should be:

$(AX \supset BX) \cdot (\sim AX \supset \sim BX)$

That is, $AX \supset BX$ and $\sim AX \supset \sim BX$ are tenable simultaneously.From $\sim AX \supset \sim BX$ we deduce $BX \supset AX$. Hence we have $(AX \supset BX) \cdot (BX \supset AX)$
This is nothing but $AX \equiv BX$, which means that śūnyatā and all entities are of the relation of dependent co-existence. As all entities are of relational origination, we can say that sūnyatā and relational origination are of the relation of dependent coexistence. That is, they rely upon and yet entail each other. This is, indeed, the fundamental pattern of Nāgārjuna's philosophy of Emptiness.

NOTES

1 .Hereafter will be cited as Kārikā.

2 .*Philosophy East and West*, January 1957, pp. 291-308. Hereafter as"Logical Aspects".

3 .Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China, Madison, Milwaukee*, and ondon: The University of Wisconsin Press, 1967, pp. 50-61. Hereafter as"Logic".

4 .*Studies of Indology and Buddhology* (*Indogaku Bukkyogaku Kenkyu*), Vol. 3, No. 1, 1954, pp. 223-231.

5 .*Selections of Ui Hakuju* (*Ui Hakuju Chyosaku Senshyu*), Vol. 5, Taito Press, 1971, pp. 16-22.

6 .*Logic of Sūnyatā* (*Ku no Ronri*), Tokyo, 1969, pp. 55-142.

7 .R. Pandeya, *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass, 1977, pp. 89-103.

8 .According to Robinson, the first step toward a formal analysis of Nāgārjuna's arguments was taken by the Polish Indologist Stanislaw Schayer. In his"Ueber die Methode der Nyāya-forschung", he offers a notational transcription of a stanza from the *Kārikā*. And in his"Altindische Antizipationen der Aussagenlogik", he broaches the question of rules of inference employed by early Buddhist dialecticians, and examines the tetralemma (catuskoti) as a feature of propositional logic. ("Logical Aspects", p. 294).

9 .Robinson considers Nāgārjuna's knowledge of logic as about on the same level as Plato's. (*Ibid*., p. 295). He thinks that it is possible to transcribe the Kārikā entirely, chapter by chapter, into logical notation. (*Ibid*., p. 307). Nakamura maintains that the arguments of *Sānyatā* in the *Kārikā*, as considered individually, are fully in accordance with formal logic and even symbolic logic.(Nakamura, *op. cit*., p. 227) Kajiyama rather thinks that the essence of Nāgārjuna's Mādhyamika logic does not conform to the purely formal principle of contradiction and the law of the excluded middle. He is convinced that Nāgārjuna's logic is of two dimensions:phenomenal and noumenal. The former apprehends phenomenon, whereas the latter noumenon. More emphasis should be laid on the latter, which is nothing but dialectics. (Kajiyama, *op.cit*., pp. 112-124). Ui insists that the *Kārikā* as a whole, as seen formally, does not prove its logical rules to be correct, its logic being comparatively simple. He also insists that what is made use of in the arguments of the *Kārikā* is mainly direct inference, and that indirect inference has hardly been touched. For him, among Nāgārjuna's direct inference, speaking formally, much is completely erroneous. (Ui, op. cit., p. 17).

10 .The propositional form of this fallacy is: $p \supset q; -p, \therefore -q$.

11 .As regards symbolic logic, cf. C.I. Lewis and C.H. Langford, *Symbolic Logic*, Dover Publications, Inc., 1932.

12 .Kumārajiva's translation, *Taisho* 30, p. 33b. The English translation is mine throughout this article.

13 .Kārikā 24:18; Kenneth K. Inada, Nāgārjuna: A Translation of His *Mūlamadhyamakakārikā*, Tokyo: The Hokuseido Press, 1970, p. 148.

14 ."Logica Aspets", pp. 298-299. Relationa origination is, for Robinson, dependent co-arising.

15 .*Toisho* 30, p. 21b.

16 .Idem.

17 .It does not mean, however, that life and death and nirvāna are not distinguished from each other.

18 *Kārikā* 25:19; Inada, op. cit., p. 158.

19 *Kārikā* 25:20; Inada, op, cit., p. 158.

20 .This kotih Kumārajiva translates as"chi",which,however, in Chinese has two meanings: realm and content, referring to extension and intension respectively. In-shun, though an eminent scholar monk, tends to take the latter meaning, thus failing to catch its extensional implication. (In-shun, *An Exposition of the Middle Treatise* (*Chung-kuan-lun-song chiang-chi*), Taipei, 1963, p. 382)

21 .Robinson says that the law of identity is neither affirmed nor denied anywhere in the Kārikā, and that unity and multiplicity are however mentioned in a nonlogical sense in many places.("Logic", p. 51). He also says that Nāgārjuna in these places is discussing identity as an absolute, and that he rejects this identity because the concept of identity is definable only in relation to difference. (Ibid., pp. 51-52).

22 .He sees that this law is invoked constantly throughout the Kārikā, that it is stated in general form in two places, and that application of it with narrower values for the terms are common.("Logical Aspects", p. 295).

23 ."Logic", p. 50.

24 .Kajiyama, op.cit, p. 113.

25 .*Kārikā* 16:8; Inada, op.cit., p. 103.

26 *Kārikā* 21:20, Inada, op.cit., p. 130.

27 *Kārikā* 5:5; Inada, op. cit., p. 58.

28 *Kārikā* 15:4; Inada, op. cit., p. 98.

29 *Kārikā* 22:4; Inada, op. cit., p. 133.

30 .Kajiyama, op. cit., p. 114.

31 *Kārikā* 13:1; Inada, op. cit., p. 92.

32 *Kārikā* 24:19; Inada, op. cit., p. 148.

33 .In fact Kumārajiva's Chinese translation of this verse is akin to this wording. Cf. Taisho 31, p. 33b.

34 *Kārikā* 24:18; Inada, op. cit., p. 148.

35 *Kārikā* 17:27; Inada, op. cit., p. 110.

36 *Kārikā* 18:10; Inada, op. cit., p. 115.

37 .Cf. Kajiyama, op. cit., pp. 85-86.

38 .Kārikā 9:2; Kumārajiva's translation, Taisho 30, P. 13b.

The Sanskrit original differs a little in wording. It reads,"How is it that seeing, etc. come to be of a presently nonexisting entity? Consequently, the entity (seemingly) exists

abidingly prior to its functions."(Inada, op. cit., p. 77).

39 .Unless indicated individually, the verses enumerated here are all Inada's translations.

40 .Kumārajiva's translation, Taisho 30, p. 11c.

41 .Kumārajiva's translation of this verse reads,"it is not that mental conformations are possible of nirvāna. It is not that sentient beings are possible of nirvāna either".(*Taisho* 30, p. 2ā).

42 .This verse, though mainly formulated from the catuskoti,embraces the inference of dilemma: entities existing either by causes (self, other, self-other) or lack of causes will be confronted with difficulty.

43 .Kumārajiva's translation, Taisho 30, p. 2c.

44 .These three verses describe, however, not a dilemma,but a threefold difficulty, or trilemma.

45 *Kārikā* 18:8; Inada, op. cit., p. 115.

46 .According to the Sanskrit original and Kumārajiva's translation, the subjects of all these four alternatives are the same, i.e., everything (sarvam). Robinson, however, takes the subject of the third alternative as something, and he represents this alternative as $ab \neq 0$. $ab \neq 0$, regarding it as the conjunction of I and 0 forms.("Logical Aspects", p. 303;"Logic", p. 57). His understanding is by all means questionable.

47 .This is similar to—p ⊃ p⊃q(a false proposition entails any proposition) in the Material Implication; (7.41; C.I.Lewis and C.H. Langford, op. cit., p. 86) and it is also similar to— ◇ p ⊃ p⊃q (a self-contradictory proposition entails any proposition) in the Strict Implication. (19.74; C.I. Lewis and C.H. Langford, op. cit., p. 174).

48 .This is like—(pop)⊃—p of the Strict Implication, which indicates that selfconsistency is false, or indicates self-inconsistency.(17.61; C.I. Lewis and C.H. Langford, op. cit.,p. 159).

49 .The negative of a product is the sum of the negatives of its terms; and the negative of a sum is the product of the negatives of its terms. (C.I. Lewis and C.H. Langford, op. cit.,p. 32).

50 .In the Strict Implication it is implied by— ◇ —(pv—p), indicating that the negation of the law of the excluded middle is not possible. (18.81; C.I. Lewis and C.H. Langford, op. cit., p. 166).

51 .There has been, however, quite a lot of controversy among scholars, as regards the question whether the philosophy of Nāgārjuna or the Mādhyamikas is dialectical. T.R.V. Murti and F.J. Streng are second to none in giving an affirmative response to the question.(Cf. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, London: George Allen and

Unwin, 1955, in which there are two chapters entitled"The Structure of the Mādhyamika Dialectic"and"The Mādhyamika and some Western Dialectical Systems", and Streng, Emptiness, Nashville and New York: Abingdon Press, 1967, in which there is a chapter called"Nāgārjuna's Dialectical Structure") Streng even goes so far as to be convinced that in Nāgārjuna's negative dialectic the power of reason is an efficient force for realizing Ultimate Truth, and that the negative dialectic and the articulation of ultimate reality as"empty"are two aspects of the same structure of religious apprehension.(Streng, op. cit., pp. 149-150).

50 .R. Pandeya, on the other hand, is sceptical about an affirmative answer to the question. He thinks that dialectic understood as the Hegelian sense is a synthesis thoughtprocess and aims at proving a thesis, e.g., the Absolute, whereas the Mādhyamikas analyze a concept to determine whether it contains some real element and ultimately come to conclude that it has none. Thus, for Pandeya, the Mādhyamikas, instead of going upward to some synthetic unity or the Infinite, come down to the root, the sūnya. (R. Pandeya,"The Mādhyamika Philosophy: A New Approach", Indian Studies in Philosophy, p. 84).

50 .Negation of negation is double negation, which is, however, not a relative negation, but rather an absolute negation. And absolute negation is just absolute affirmation, as logically speaking, negation of negation is affirmation.(Cf. Abe Masao,"Nonbeing and Mu:the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West", Religious Studies, II, pp.181-192).

52 .Kārikā 25:17; Inada, op. cit., p. 157.

53 ."Logical Aspect", p. 30.3

54 .Nāgārjuna's understanding of language can be seen from his two verses:

Where characteristics do not arise, there can be no characterization. And where characterization is not possible, characteristics will not arise.(Kārikā 5:4; Inada, op. cit., p. 58).

Therefore, characterization as well as characteristics cannot exist. Again, an entity devoid of both characterization and characteristics cannot exist.(Kārikā 5:5; Inada, op. cit., p. 58).

Characterization is the function of language, or simply language itself; whereas characteristics are the object of language. Here, we see that language and object are mutually dependent. This relation is tenable only in the realm of phenomena. In reality there is no object correspondent to language.

55 *Kārikā* 18:6; Inada, op. cit., p. 115.

56 *Kārikā* 1:l; Inada, op. cit., p. 39.

57 *Kārikā* 1:7; Inada, op. cit., p. 40. This verse lacks the fourth alternative.

58 *Kārikā* 7:20; Inada, op. cit., p. 68. This verse lacks the fourth alternative.

59 *Kārikā* 12:1; Inada, op. cit., p.88.

60 *Kārikā* 21:13; Inada, op. cit., p. 128. This verse lacks the fourth alternative.

61 *Kārikā* 25:22; Inada, op. cit., p. 158.

62 *Kārikā* 25:23; Inada, op. cit., p. 158.

63 *Kārikā* 27:13; Inada, op. cit., p. 167.

64 *Kārikā* 2:7; Inada, op. cit., p. 46. In Kumārajiva's translation, the passing entity and passed entity are equally taken as the passing entity.

65 .The verses enumerated here are all Inada's translations.

66 .See note 56.

67 .19.8; C.I. Lewis and C.H. Langford, op. cit., p. 175.

68 *Kārikā* 12:1; Inada, op. cit., p. 88.

69 *Kārikā* 21:13; Inada, op. cit., p. 128.

70 *Kārikā* 20:17; Inada, op. cit., p. 123.

71 *Kārikā* 20:18; Inada, op. cit., p.123.

72 .16.8; C.I. Lewis and C.H. Langford, op. cit., p. 152.

73 .4.23; C.I. Lewis and C.H. Langford, op. cit., p. 85.

74 *Kārikā* 24:14; Inada, op. cit., p. 147. Here a note is added: The meaning conveyed here is that sūnyatā is the basis of all existence. Thus, without it, nothing is possible.

Nāgārjuna on Emptiness, Provisional Name and the Middle Path

The author is grateful to Mr. M. Warrick for helping improve the style of this paper.

The most important concept in Nāgārjuna's philosophy is, beyond doubt, emptiness (śūnyatā), which is closely connected with two other concepts of his, namely, provisional name (prajñapti.) and the middle path (madhyamā-pratipad). These three concepts, together with their mutual relations, have laid profound influence on Chinese Buddhism, especially the theories of the three contemplations (san-kuan, 三观) and the three truths (sān-ti, 三谛) of T'ien-t'ai, and the thought of harmony of Hua-yen. Here, we wish to examine these three concepts through Nāgārjuna's major writing, the Madhyamaka-kārikā. Meanwhile we will also make reference to his Vigrahavyāvartani[1], and, as these three concepts are directly related with his theory of the two truths (erh-ti, 二谛), we will also discuss these two truths.

The Verse of Emptiness, Provisional Name and the Middle Path

Nāgārjuna's concepts of emptiness, provisional name and the middle path appear in the same verse in the Kārikā, which hereafter will be referred to as E-P-M Verse for the sake of abridgement. This E-P-M Verse, according to Kumārajiva's Chinese translation, reads:

I declare that whatever is of dependent origination is emptiness (nothingness);

it is also provisional name; it is also the meaning of the middle path.[2]

By the Chinese grammar, it should be regarded as describing dependent origination's relation with emptiness, provisional name and the middle path respectively. Dependent origination is throughout the subject, whereas emptiness, provisional name and the middle path are equally predicate, the latter three assuming the same position towards the former.

But the original verse is somewhat different in grammar.Its Sanskrit runs:
yah pratityasamutpādah sūnyatām tām pracaksmahe,
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā.[3]

In the former half verse, yah corresponds to tām, the pattern being that of correlative and relative; and tām refers to sūnyatām (emptiness). Thus the half verse means:"We declare that whatever is of dependent origination is emptiness." This is the same as Kumārajiva's translation, having dependent origination as subject and emptiness predicate. The latter half verse is however quite different. Here, the subject is sā, being feminine singular. It is apparent that it refers to the sūnyatā of the former half, which is also feminine singular. And upādā or upā-dāya is the pattern of"because... therefore,"expressing a reason. Hence we have the meaning of the latter half as:"Because this emptiness is provisional name, therefore it (emptiness) is indeed the middle path."Here, the subject is emptiness, and provisional name and the middle path are predicate. We can see that the Sanskrit original has not placed these three concepts on parallel positions, rather,it stresses the meaning that emptiness is the middle path because of its being provisional name.

This E-P-M Verse divulges a very important message. That is, Nāgārjuna identifies dependent origination, emptiness, provisional name and the middle path with each other. On what is this identification based? We suggest that it is based on logical extension. To speak of dependent origination and emptiness, there indeed exists between them a relation of mutual limitation

and embracing. That is to say, dependent origination is by all means emptiness, and essentially dependent origination is merely emptiness; apart from emptiness, dependent origination does not have other essence. On the other hand, emptiness is the very emptiness of dependent origination; there is no emptiness otherwise. This relation of mutual limitation and embracing also applies to provisional name and the middle path. This is what is meant by identification in extension. There is also philological evidence to show that the identification is on extension, the discussion of which will however be postponed to the chapter of Nāgārjuna on the non-separation of the two truths.

Emptiness and Self-nature

We have pointed out above that emptiness is the most important concept in Nāgārjuna's philosophy. The whole Kārikā can be regarded as an exposition of this concept, and the aim of the arguments in the Vigrahavyāvartani is no more than eliminating the concept of self-nature and establishing that of emptiness. The meaning of emptiness as expounded by Nāgārjuna is simple and clear, being mainly revealed through the negation of self-nature, and it is also used to denote the essence of what is of dependent origination. It does not so much have the implication of fullness or"non-emptiness" (pu-k'ung, 不空), as elaborated by posterior Mahāyāna Buddhism.

The revelation of emptiness by virtue of negation of self-nature expresses a definite influence from primitive Buddhism, particularly the thought of non-self (anātma-vāda). The Kārikā does not mention much as to what self-nature is, its meaning is nevertheless obvious. The so called svabhāva by all means denotes that unchangeable and permanent substance. Nāgārjuna himself more seems to express it negatively, as could be seen in the following verses of the Kārikā:

The self-nature refers to something which cannot be made and has no mutual

correspondence with something else. (15:2)[4]
A varying character of a primal nature is not possible at all.(15:8, Inada)

And with the negation of self-nature is emptiness related, as: From the perception of varying natures all entities are without self-natures. An entity without self-nature does not exist because all entities have the nature of sūnyatā. (13:3, Inada)

If p be the property of being made, or varying character, both of which belong to the empirical level, then self-nature will be—p, emptiness will be~(~p), i.e., p. Here we see that emptiness finally returns to the empirical level. Thus we could connect the empirical dependent origination with emptiness. This is what is entailed in the E-P-M Verse. This is also entailed when Nāgārjuna elsewhere says:

Any factor of experience which does not participate in relational (dependent) origination cannot exist. Therefore, any factor of experience not in the nature of sūnya cannot exist.(24:19, Inada)

And from the conception that empirical dependent origination p leads to emptiness——p, or p through self-nature—p, we could ascertain that dependent origination and emptiness logically imply each other, and that from dependent origination to emptiness or vice versa is an analytical process. That is, dependent origination necessarily implies emptiness, and emptiness necessarily implies dependent origination. This mutual implication means that these two concepts are referring to things of the same area, or to the same thing extensionally. This reminds us of the same logical extension shared by these two concepts we mentioned before.

As regards the relation between emptiness, self-nature, and empirical dependent origination, or phenomenon, Nāgārjuna's way of thinking can be summed up into three statements: he negates phenomenon so as to express self-nature, he eliminates self-nature so as to reveal emptiness, and he identifies phenomenon and emptiness with each other.[5] As Nāgārjuna shows

a severely opposite attitude toward self-nature, and his emptiness does not refer to any substantial entity, we feel hesitation to accept Murti's viewpoint that his system is a kind of Absolutism.[6] We would rather incline to Pandeya who insists that his system is not a metaphysical one and thus has nothing to do with Absolutism.[7] In fact, self-nature in the sense of Substance is, for Absolutism, Ultimate Reality, whereas for Nāgārjuna, it is the very negation of Substance, or Emptiness, which is pertinent to Ultimate Reality.

Provisional Name

Provisional name is in Buddhist common sense a very prevalent concept. It is generally used to denote worldly entities which are of dependent origination and are therefore regarded as seeming beings (huan-yu, 幻有). From the standpoint of Ultimate Reality, all entities are devoid of self-nature and are thus emptiness. However, these entities all originate from combinations of conditions or factors and thereby assume their existence in space and time as appearance or phenomenon. We in response to this provisionally make use of names to denote and distinguish them. This is how provisional name comes. Provisional means borrowed, instrumental, without any ultimate reference whatsoever. This provisional name in T'ien-t'ai School receives much emphasis, as could be seen from the fact that it is subjectively established as provisional contemplation (chia-kuan, 假观), which is one among the three contemplations, and objectively as provisional truth (chia-ti, 假谛) , which is one among the three truths. The voluminous Mo-ho-chih-kuan (摩诃止观) also bases it to form a new dimension of being entitled as"being as provisional name"(chia-ming-yu, 假名有).[8]

Provisional name however in Nāgārjuna's philosophy does not enjoy such importance. At least we cannot say that Nāgārjuna lays much stress on this concept. In the Kārikā, this concept is only mentioned of once elsewhere, besides in the E-P-M Verse:

Nothing could be asserted to be sūnya, asūnya, both sūnya and ásūnya and neither sūnya nor asūnya. They are asserted only for the purpose of provisional understanding (name). (22:11, Inada)

In the Vigrahavyāvartani it is not mentioned about at all. As regards the correspondent Sanskrit, prajñapti, it means appointment, agreement, engagement, etc. In Chinese translation, corresponding to it, besides provisional name, are: chia (假 , provision), chia-li(假立 , provisional establishment), chia-shih-she (假施设, provisional appointment), shih-she appointment) et al. These are all enumerated in the Bonwa Daijiden (梵和大辞典) compiled by Wogihara Unrai.[9] And to be noted is that Wogihara does not give chia-ming-yu. Thus it could be assumed that this term does not appear in Chinese translation, but is articulated by the T'ien-t'ai School, as to show their emphasis on the empirical world of dependent origination.

It is needless to say that in Nāgārjuna's writings provisional name appears much less than emptiness. Even if added by samvrti, or language, or worldly truth, which is of very close relation to it, it is still not comparable to emptiness. Our viewpoint is that Nāgārjuna no doubt is strongly aware of the provisionality and appointedness of dependent origination, he nevertheless does not stress much on this respect. Though dependent origination is emptiness, and vise versa, he has nonetheless emptiness much more in mind. It is thus not incorrect to call the Mādhyamika the Sect of Void (空宗).

As regards the meaning of provisional name, not to be neglected is the following point, besides the appointedness of dependent origination. The latter half of the E-P-M Verse expresses such a message as: emptiness because is provisional name, therefore is the middle path. Thus we see that provisional name pertains not only to dependent origination, but also to emptiness; i.e., even emptiness is mere provisional name, it cannot be attached to as something substantial.This is what is meant by"emptiness has to be emptied" (k'ung-i-fu-k'ung, 空亦复空) ,which is the middle path.[10] We can even go more

forward as to say that provisional name on the one hand denotes dependent origination, on the other hand denotes emptiness. Nāgārjuna himself seems to lay more stress on the latter. As a matter of fact, he in the Kārikā has not directly said that dependent origination is provisional name; he merely in the E-P-M Verse says that dependent origination is emptiness, and that emptiness is provisional name, thus indirectly connecting together the two. Whereas emptiness is provisional name is a direct expression, from which the middle path is introduced. Hence is our discussion of the middle path below.

The Middle Path

In the correspondent Sanskrit of middle path, madhyamā-pratipad, madhyamā is middle finger, and pratipad or prati-padis road or track. It is apparent that the term"middle"out of middle path comes from madhyamā.It however does not denote the position between two things or extremes, as the mean in Aristotle's ethics, but entails a sense of transcendence. This could be seen from"Emptiness is provisional name"in the E-P-M Verse. As emptiness is provisional name, which is indeed empty, thus emptiness is also empty. The purpose of Nāgārjuna proposing this point seems that he on the one hand declares that all entities of dependent origination are devoid of self-nature and are thus emptiness, and he on the other hand stresses that emptiness is yet provisional name and is thus empty, in order to prevent people from attaching to emptiness by assuming that there is a self-nature of emptiness. From this point is revealed the transcending and even elimination of attachment to emptiness. This sense of transcendence is also expressed elsewhere in the Kārikā:

An entity without self-nature does not exist.(13:3, Inada)

The wise men (i.e., enlightened ones) have said that sūnyatā or the nature of thusness is the relinquishing of all false views. Yet it is said that those who adhere to the idea or concept of sūnyatā are incorrigible.(13:8, Inada)

That emptiness is to be emptied is emptiness of emptiness, which is just negation of negation, or double negation. This double negation should by all means be different from simple negation. From the perspective of dialectics, it is double negation, rather than simple negation, that is pertinent to the realization of higher level of truth. As regards this point, let us quote from the Japanese logician, Sueki Takehiro:

Negation of negation in general logic will return to affirmation of the thing. In Hegelian dialectics, negation of negation is also affirmation, but this is affirmation of synthetic proposition or upper concept of higher level. Nāgārjuna's double negation however does not return to simple affirmation, but rather to forsaking of reason. It will rather turn to the transcendence of reason. As reason comes from language and is necessarily entangled by unreason, we are to forsake reason and unreason simultaneously, renouncing all discursive elaborations of language. The result will be detachment from language, rendering one capable of experiencing immediate salvation.[11]

In other words, this is to negate negation with negation, or to empty emptiness with emptiness, which belongs to such way of thinking as to negate language with language. By this way one could attain the state devoid of language and thought.[12]

This way of understanding seems quite corresponding to the conception that emptiness is provisional name. Whatever is language cannot be free from limitation, and is thus in a strict sense of no reference to reality. It follows that language at length has to be negated. Emptiness as a concept or idea is by all means language and has to be negated. Thus we have emptiness of emptiness. Of course we cannot abide in emptiness of emptiness, we nevertheless cannot attach to it. Therefore after emptiness of emptiness there is yet emptiness, and so on, as to form an endless series. The point is that the subjectivity has to constantly put itself in the process of ever-negating and ever-transcending, so as to sustain its state devoid of language and thought. Finally this process

is bound to reach a non-abiding (wu-chu, 无住) subjectivity, as expounded in the Platform Sūtra of Ch'an Buddhism. It seems that Nāgārjuna's philosophy of Emptiness is to approach this as its final settling place.

To be added is that negation of negation should not merely be negation of the negative extreme; it should be negation of the positive extreme as well. Thus the middle path is also"detachment from being and nothing", revealing an absolute state which transcends all dichotomies and relativities. This is, however, not a metaphysical Absolutism, but rather corresponds to the transcendence of limitation of all languageand thought. This way of thinking of detaching from bifurcation oftentimes appears in the Kārikā:

According to the Instructions to Kātyāyana, the two views of the world in terms of being and non-being were criticized by the Buddha for similarly admitting the bifurcation of entities into existence and non-existence.(15:7, Inada)

If primal nature does not exist, what will possess the varying character? If, on the other hand, primal nature does exist, what then will possess the varying character? (15:9, Inada)

Existence is the grasping of permanency (i.e., permanent characteristics) and non-existence the perception of disruption.(As these functions are not strictly possible) the wise should not rely upon (the concepts of) existence and non-existence. (15:10, Inada)

The Buddhas have provisionally employed the term ātman and instructed on the true idea of anātman.They have also taught that any (abstract) entity as ātman or anātman does not exist.(18:6, Inada)

Indeed, nirvāna is not strictly in the nature of ordinary existence. (25:4) If nirvāna is not strictly in the nature of ordinary existence, how could what is in the nature of non-existence be nirvāna? Where there is no existence, equally so, there can be no non-existence. (25:7, Inada)

The teacher (Buddha) has taught the abandonment of the concepts of being and non-being. Therefore, nirvāna is properly neither (in the realm of) existence nor non-existence. (25:10, Inada)

Strictly speaking, the conception that emptiness is provisional name and the concept of detachment from being and nothing are complements to the understanding of emptiness, with the purpose to avoid attributing to emptiness any substantial implication. These conceptions should be entailed in emptiness. This is perhaps why Nāgārjuna does not much mention about the middle path; he merely mentions about it once in the Kārikā, i.e., in the E-P-M Verse, and in the Vigrahavyāvartani.[13] Indeed, he has not particularly nominated the middle path to form a middle truth (chung-ti, 中谛), as distinguished from emptiness. It is the T'ien-t'ai School which lays special emphasis on the middle path and establishes the middle truth,rendering it a parallel of the empty truth (k'ung-ti, 空谛).

The Two Truths

There is a theory of two truths in Nāgārjuna's philosophy, as the Kārikā says:

The teaching of the Dharma by the various Buddhas is based on the two truths; namely, the relative (worldly) truth and the absolute (supreme) truth. (24:8, Inada)

Thus the two truths are the worldly truth and the supreme truth. Nāgārjuna however in the Kārikā has not positively mentioned as to what they denote. He solely points out the relation between them, making reference to nirvāna:

Without relying on everyday common practices (i.e., relative truths), the absolute truth cannot be expressed. Without approaching the absolute truth, nirvāna cannot be attained.(24:10, Inada)

The same also appears in the Vigrahavyāvartani.[14] Here we see an epistemological hierachy: one attains the supreme truth through the worldly

truth, and nirvāna through the supreme truth. And Nāgārjuna himself especially emphasizes that one has to know the distinction between these two truths, should one wish to understand the profound nature of the Buddha's teaching.[15]

Hence there are two questions: What do these two truths denote respectively? What is the distinction between them, and why is this distinction so important? Here are our discussions in response to these questions.

The corresponding Sanskrit to worldliness is lokasamvrti or vyavahāra, both of which Kumārajiva translates as worldliness (shih-su, 世俗). According to Kajiyama, these two words in Mādhyamika are synonym, referring to worldly language, and they could also be regarded as denoting the world generally understood by common sense.[16] We could anyway consider worldliness as language and what it expresses, their characteristic being relativity. It is in philosophy so-called phenomenal or empirical world. And worldly truth is the truth about this aspect. As regards supreme, the corresponding Sanskrit is paramārtha, meaning ultimate, absolute. And supreme truth is the truth about what is ultimate and absolute, so-called dharmatā or tattva in Buddhist texts. The Kārikā describes about this dharmatā or tattva as:

Where mind's functional realm ceases, the realm of words also ceases. For, indeed, the essence of existence (dharmatā) is like nirvāna, without origination and destruction.(18:7, Inada)

Non-conditionally related to any entity, quiescent,non-conceptualized by conceptual play, non-discriminative, and non-differentiated. These are the characteristics of reality.(18:9, Inada)

Nāgārjuna seems to lay much stress on the detachment of dharmatā from language. This forms a strong contrast with the resorting to language of worldly things. For him, the worldly truth is made known through language, whereas the supreme truth transcends all articulations of language. How then

is the latter to be approached? Kajiyama thinks that Nāgārjuna follows the way of the Prajñāpāramitā philosophers, who consider the mystical intuitive world experienced by them as transcending all language and thought; this mystical intuitive world is to be attained through meditation.[17] Here, we could sense the distinction between the two truths: the truth of language and the truth of transcending language. That Nāgārjuna often insists the importance of this distinction is because it indeed divulges a crucial point in practice: language must be transcended, should we wish to approach from the worldly truth to the supreme truth. This language, of course, includes all articulations of thought, discrimination and judgement. Therefore Nāgārjuna urges, says Professor Kajiyama, that we inversely return to intuition from thought and judgement.Thus doing, we could depart from language to knock the door of reality.[18]

In likening the two truths and the three concepts of emptiness, provisional name and the middle path, we can definitely say that provisional name corresponds to the worldly truth, as the former itself is the function of language; whereas emptiness and the middle path correspond to the supreme truth. Emptiness denotes the essence of all entities which is ultimate and supreme. The middle path, though different in a sense from emptiness, is nevertheless entailed in it. Detachment from being and nothing, and that emptiness is provisional name, are not to be apprehended apart from emptiness.[19] We strongly hold that Nāgārjuna has not drawn out from emptiness the middle path, as to establish a middle truth.

Non-separation of the Two Truths

Nāgārjuna on the one hand talks about the distinction between the two truths, and on the other hand insists the non-separation of them. The latter could be seen in the E-P-M Verse. It is however most obviously revealed elsewhere in the Kārikā:

Nirvāna exists nowhere than samsāra.[20]

Samsāra of life and death is worldly and nirvāna is supreme. What does the non-separation of these two mean? Nāgārjuna, while in the Kārika particularly mentioning about nirvāna, conspicuously expresses that samsāra and nirvāna have the same extension:

Samsāra is nothing essentially different from nirvāna. Nirvāna is nothing essentially different from samsāra.(25:19, Inada)

The limits (i.e.,realm) of nirvāna are the limits of samsāra. Between the two, also, there is not the slightest difference whatsoever.(25:20,Inada)

So the identification of samsāra and nirvāna with each other is on limit or realm, which is expressed by the Sanskrit"kotih". This is in logic extension. In other words, samsāra and nirvāna are referring to things of the same realm. Nirvāna is not separated from samsāra, and vice versa. Likewise, the two truths are not separated from each other, having reference to the same realm.

Finally, we wish to clarify one point. Although this non-separation of the two truths is of the same pattern of thinking as such expressions of the T'ien-t'ai School, as"Samsāra is nirvāna"(sheng-szŭ chi nieh-p'an, 生 死 即 涅 槃) and"Klesa is bodhi"(fan-nao chi p'u-t'i, 烦恼即菩提), [21] Nāgārjuna has not attained the level as high as or as extreme as T'ien-tai. He mainly extensionally identifies samsāra with nirvāna; he nevertheless has not said that samsāra itself is nirvāna."Nirvāna exists nowhere than samsāra"does not mean this whatsoever. From the former to the latter there is yet a process of conception, or more precisely, a process of realization. At most, he in the Kārikā only goes as far as to affirm that one who rightly discerns relational origination will, indeed, rightly discern... the way to enlightenment,[22] which is yet entailed in the conception that dependent origination is emptiness. He nevertheless has not reached the extent as to affirm that one who discerns klesa will discern the way to enlightenment. Thus he has to say that there is moksa (release or liberation) from the destruction of karmaic defilements,[23]emphasizing that

karmaic defilements have to be destroyed before liberation is obtained. He has not said that karmaic defilements themselves are liberation, the conception of which is later fully expounded by the T'ien-t'ai School. Such issue should be discussed in detail in the comparison of Nāgārjuna and T'ien-t'ai, which is however beyond the scope of this essay.

NOTES

1 .The voluminous writing, the *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* (大智度论 , has been traditionally attributed to Nāgārjuna. The authenticity of authorship is however doubted by many modern scholars, who tend to ascribe the book to Kumārajiva, the translator. They are convinced that at least Kumārajiva had played a part in the formation of its contents, besides the translation. As its authorship is not yet clear, we decide for the time being not to touch it.

2 .Taisho, 30:33b. In this essay all English translations of the Chinese sources in the Taisho are mine.

3 .Ibid., note 5 below. This is the 18th verse of Chapter 24 in the Kārikā.

4 .Inada's translation from the original Sanskrit text.(Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamaka-kārikā*, Tokyo: The Hokuseido Press, 1970).

5 .He identifies them with each other in the sense that both have the same extension.

6 .T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London: George and Unwin Ltd., 1960, p. 234.

7 .R. Pandeya, *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass, 1977, p. 87.

8 .Taisho, 46:63b.

9 .Vol. 9 Tokyo, 1965, pp. 823-824.

10 .Pirigala explains the Verse and says,"The thing originates through the gathering and combination of conditions. This belongs to major and minor conditions, therefore it does not have self-nature. Because of this, it is emptiness. Emptiness has tobe emptied. However, for the sake of guiding the people, provisional name is made use of to explain.Because it (emptiness) is detached from the two extremes of being and nothing, therefore it is called the middle path."(Taisho, 30:33b).

11 .Sueki Takehiro, Toyo no Kori Shizo (东洋的合理思想 , Oriental Rational Thought□ , Tokyo: Kodansha, 1970, p. 124.

12 .Ibid., p. 125.

13 .Taisho, 32:15a.

14 .Ibid., 14a.

15 .Kārikā, 24:9, Inada.

16 .Kajiyama Yuichi et al., Ku no Ronri (空 的 逻 辑 , The Logic of Emptiness), Tokyo, 1973, p. 131.

17 .Ibid., pp. 55-56.

18 .Ibid., p. 63.

19 .Prof. Mou Tsung-san says that the"middle path"is a description of"emptiness"which is a provisional name, and that the Kārikā, though having the three categories of emptiness, provisional name and the middle path, is of the theory of two truths. Cf. his Fo-hsing yü po-je.(佛性与般若 , Taiwan: Student Book Co., Ltd., 1977, p. 95).

20 *Kumārajiva's translation*, Taisho, 30:21b.

21 .Fa-hua hsüen-i(法华玄义), chuan 9, Taisho, 33:790a.

22 .Kārikā, 24:40, Inada.

23 .Kārikā, 18:5, Inada.

Nāgārjuna and T'ien-t'ai Buddhism

The author is grateful to Dr. Albert Walter and Prof. Jan Yün-hua for heping improve the style of this paper.

In the field of Buddhist philosophy, Nāgārjuna had a definite influence upon the T'ien-t'ai School. The latter's fundamental theories, such as the three contemplations (san kuon, 三观)and the three truths (san ti, 三谛), can be regarded as a direct development of his concepts of emptiness (sūnyatā), provisional name (prajñapti) and the middle path (madhyamā-pratipad). His sayings, particularly those in his major writing, the Madhyamaka-kārikā, were constantly quoted by the T'ien-t'ai masters. In this paper we wish to examine the theoretical relation between Nāgārjuna's thought and the T'ien-t'ai philosophy. We will also attempt to describe how they differ from each other. For Nāgārjuna's part, we will base our examination on the Madhyamaka-kārikā, translated by Kumārajiva. For the T'ien-t'ai School, we will center on the writings of Chih-i, the actual founder of the School.[1]

The Three Contemplations and the Three Truths

Let us start with the soteriological epistemology[2] of the T'ien-t'ai School. This can be seen in Chih-i's Mo-ho chi-kuan (摩诃止观 , which says,"That which are illumined are the three truths;that which are initiated are the three contemplations;that which resultfrom the contemplations are the three wisdoms (san chih, 三智)."[3]

Here, the three truths can be regarded as corresponding to the cognized

object, the three contemplations the cognition, and the three wisdoms the cognizing subject. The concern here, to be sure, is not cognition, but the insight which leads people to enlightenment. The"three"in the so called"three truths","three contemplations"and"three wisdoms"all denote emptiness, provisional name, or more precisely, provisionality, and the middle path. The three truths are the truth of emptiness (k'ung-ti, 空谛), provisional truth (chia-ti, 假谛) and middle truth (chung-ti, 中谛); whereas the three contemplations are the contemplation of emptiness (k'ung-kuan, 空观), provisional contemplation (chia-kuan, 中观) and middle contemplation (chung-kuan, 假观); and the three wisdoms are the wisdom of emptiness (k'ung -chih, 空智), provisional wisdom (chia-chih,and middle wisdom (chung-chih, 中智).[4] Analytically speaking, the relation of contemplation is of three kinds, i.e., in the contemplation of emptiness the universal wisdom contemplates the truth of emptiness, in the provisional contemplation the particular wisdom contemplates the provisional truth, and in the middle contemplation the universal-particular wisdom contemplates the middle truth.[5] Now let us discuss the three contemplations and the three truths.

With regard to contemplation, the Mo-ho chi-kuan says,"Contemplation consists of three kinds. The one of"coming from provisionality entering into emptiness"(ts'ung-chia ju-k'ung, 从假入空) is called two-truth contemplation (erh-ti kuan, 二谛观). The one of"coming from emptiness entering into provisionality"(ts'ung-k'ung ju-chia, 从空入假) is called equal contemplation (p'ing-têng kuan, 平等观). When one takes advantage of these two contemplations, one can enter the middle path and simultaneously illumine the two truths. Every intention dying out, one freely flows into the sea of all-embracing wisdom (sarvajñā). This is called middle path-supreme truth contemplation (chung-tao ti-i-i-ti kuan, 中道第一义谛观).[6]

Here, the names of the three contemplations are introduced which have

their own focus respectively. The two-truth contemplation takes place along the direction,"from provisionality to emptiness,"with emptiness as its focus. The so called"two-truth", here, does not refer to two levels of truth, but rather the combination of two aspects in the operation of language. In other words, provisionality is nothing but the operation of language, through which emptiness can be expressed. It follows that provisionality is the expressing, and emptiness the expressed. The two-truth contemplation is made possible through the combination of these two aspects.[7] The equal contemplation takes place along the direction,"from emptiness to provisionality", with provisionality as its focus. This contemplation can be divided into two sections:"coming from emptiness"and"entering into provisionality".The practitioner, after realizing emptiness, does not abide in the state of emptiness. He knows that this is not yet ultimate reality. Eventually he retreats from emptiness and enters into the world of provisionality, or the empirical world, devoting himself to helping others. This is"coming from emptiness".In helping others, he could offer different remedies according to their different needs. This is"entering into provisionality".[8] The so called"equal"is contrasted with the"unequal"of the two-truth contemplation. This is because in the two-truth contemplation one negates the svabhāva or substance of provisionality and regards this provisionality as empty. Therein one negates provisionality with emptiness. One, however, does not turn back to negate emptiness with provisionality. In the equal contemplation, in which one negates the attachment to emptiness and turns back to provisionality, one negates emptiness with provisionality. This, together with the previous contemplation, in which one realizes emptiness through negation of provisionality with emptiness, forms a situation in which emptiness and provisionality are equally made use of once, and equally negated once. Thus this contemplation is called"equal contemplation".[9]

As regards the *middle path-supreme* truth contemplation, the above

quotation from the Mo-ho chi kuan merely refers to it as simultaneously illumining the two truths. The book however continues to give more comprehensive descriptions about this contemplation:

Now we come to the *middle path-supreme* truth contemplation. In the former contemplation one contemplates emptiness of provisionality, which is equivalent to emptying samsāro. In the latter contemplation one contemplates emptiness of emptiness, which is equivalent to emptying nirvāna. Here, one simultaneously negates the two extremes, and this negation is called"double-emptiness contemplation."Because of the expedient way one is able to realize the middle path. Therefore we say that every intention dying out, one freely flows into the sea of all-embracing wisdom (sarvajñā). Moreover, the former contemplation uses emptiness, and the latter contemplation provisionality; this is simultaneous preservation of the expedient ways. Thus when one enters the middle path, one could simultaneously illumine the two truths.[10]

That is to say, one contemplates in the two-truth contemplation the negation of the svabhāva of the empirical world; this is emptiness of provisionality. One contemplates in the equal contemplation the negation of the svabhāva of the transcendent world, or the world of emptiness; this is emptiness of emptiness.These two are bound to be extreme, which is not a perfect state. To attain a perfect state, they have to be synthesized to form a two-fold negation (shuang chê, 双遮), or double emptiness. This is the state of the middle path. Thus on the one hand the two-truth contemplation negates the svabhāva of the empirical world with emptiness; this is in fact an affirmation of emptiness. On the other hand the equal contemplation negates the transcendent world or the world of emptiness with emptiness of emptiness; this in fact means a return to the empirical world, or an affirmation of provisionality. The synthesis of these two makes a two-fold affirmation or illumination (shuang chao, 双照). This is also the state of the middle path. Thus the middle path consists of two-fold negation and two-fold affirmation,

which indeed logically entail each other: negation of provisionality entails affirmation of emptiness, negation of emptiness entails affirmation of provisionality, and vice versa. Let P be provisionality, then the negation of provisionality is—p, which is emptiness; and the negation of emptiness is~ (P), which is just P, i.e., provisionality.

As described above, the focus of the two-truth contemplation is emptiness, thus this contemplation can be called contemplation of emptiness; and the object can be called truth of emptiness. The focus of the equal contemplation is provisionality, thus this contemplation can be called provisional contemplation; and the object can be called provisional truth. As for the middle path-supreme truth contemplation, it is based on the shuang chê and shuang chao, or two-fold negation and two-fold affirmation, of emptiness and provisionality. It simultaneously synthesizes and transcends the two extremes of emptiness and provisionality and thus can be called middle contemplation; and its object can be called middle truth.

The Three Contemplations, the Three Truths and the E-P-M Verse

Now let us come to the discussion of the relation between Nāgārjuna's thought and the theories of three contemplations and three truths. First, the three fundamental concepts of emptiness, provisionality and middle path of the three contemplations and three truths are closely connected with a verse in the Madhyamaka-kārikā. This verse is:"I declare that whatever is of dependent origination is emptiness (nothingness); it is also provisional name; it is also the meaning of the middle path."[11]

This is rendered from Kumārajiva's Chinese translation. In this verse, which hereafter will be called the "E-P-M Verse", the three concepts of emptiness, provisional name and middle path appear simultaneously. We could probably say that the theories of three contemplations and three truths

are directly derived from this Verse. This is because the three concepts of emptiness, provisional name and middle path in this Verse assume parallel positions, all being predicates of dependent origination which is the subject, and representing three dimensions of object of cognition respectively. It is natural for the T'ien-t'ai masters to adopt these three concepts into their system, to denote the three different contemplations, though they may understand them differently.

And not to be neglected is the fact that the Sanskrit original of the E-P-M Verse is somewhat different grammatically from Kumārajiva's translation. This we have already pointed out in another paper.[12] In the Sanskrit original, the three concepts of emptiness, provisional name and middle path do not assume parallel positions. We believe that Chih-i understood this Verse through Kumārajiva's translation, rather than the Sanskrit original.[13] The reason is, besides the one mentioned in the above paragraph, that Kumārajiva's translation of this Verse is very often quoted in Chih-i's writings.[14]

Hereupon we will compare the viewpoints of Nāgārjuna and the T'ien-t'ai School on the three concepts of emptiness, provisional name and middle path. First is emptiness. In the E-P-M paper we point out that the meaning of emptiness as expounded by Nāgārjuna is simple and clear, being mainly revealed through the negation of the svabhāva and used to denote the essence of dependent origination, and that this concept does not so much have the implication of fullness or"non-emptiness"(pu-k'ung, 不空), as elaborated by posterior Mahāyāna Buddhism. The T'ien-t'ai masters, however, on the one hand absorbed this seemingly negative meaning of the concept, as could be seen in their conception of the two-truth contemplation; on the other hand they added to this concept a positive and affirmative implication, connecting it with such concepts as nirvāna and middle path.[15] Thus emptiness is no longer static, but assumes dynamic contents.

Second is provisional name or provisionality. In the E-P-M paper we state

that Nāgārjuna was strongly aware of the provisionality and appointedness of dependent origination or provisional name, he nevertheless did not stress much on this respect, and that though provisional name is emptiness, and vice versa, he had nonetheless emptiness much more in mind.Provisional name is in the Madhyamaka-kārikā regarded as one of the two truths, the worldly truth, being inferior to the other truth, the supreme truth, which is emptiness. It receives more emphasis in T'ien-t'ai philosophy. This could be seen from the fact that among the three contemplations the provisional contemplation is placed after the contemplation of emptiness and is regarded as capable of penetrating into the more profound level of truth. This can also be seen from the difference between the ways by which one conceives in these two contemplations. In the contemplation of emptiness one merely negates provisionality with emptiness. This is simply one-fold negation, with a serious unworldly tendency; and the state attained is bound to be abstract and transcendent. In the provisional contemplation, one, after negating provisionality with emptiness, again negates emptiness with provisionality, thus returning to provisionality. The result will be that one eventually comes from unworldliness back to worldliness. This is double negation, which is logically equivalent to affirmation.

As a matter of fact, provisionality for Chih-i has two levels. What has just been discussed is the provisionality realized in the equal contemplation. This is also the provisionality of the process of"coming from emptiness entering into provisionality". This represents the understanding of the empirical world of one who has already realized emptiness in the two-truth contemplation. And this is of course different from that provisionality from which one departs for emptiness in the two-truth contemplation. The latter provisionality is the provisionality of the process of"coming from provisionality entering into emptiness", representing one's understanding of the empirical world before one realizes emptiness. Thus there are two provisionalities: provisionality before emptiness and provisionality after emptiness. The former is on the level

of common sense, by which one sees the world with a discriminative attitude and attaches to it svobhāva; whereas the latter reveals a kind of wisdom, by which one penetrates into the essence or emptiness of the world, yet one does not abide in the state of emptiness, but returns to affirm the world. It is this latter provisionality that was stressed by the T'ien-t'ai School. Chih-li (知礼), a T'ien-t'ai master who lived many generations after *Chih-i, in his Chia-kuang-ming-ching hsüan-i shih-i-chi hui-pen* (金光明经玄义拾遗记会本) distinguishes two kinds of provisionality: provisionality of samsāra (shêng-szŭ chia, 生死假) and provisionality of construction (chien-li chia, 建立假). The former is before the con-templation of emptiness and the latter after.16 It is apparent that they respectively correspond to Chih-i's provisionality in the two-truth contemplation and in the equal contemplation.Third is the middle path. We point out in the E-P-M paper that Nāgārjuna's middle path consists of the conception that emptiness is to be emptied and the concept of detachment from being and nothing. We particularly maintain that these are for Nāgārjuna entailed in the conception of emptiness and that he did not nominate the middle path to form a middle truth, as distinguished from emptiness. The T'ien-t'ai School, however, thought differently. Both the conception that emptiness is to be emptied and the concept of detachment from being and nothing are inclined to negativity; they merely correspond to the twofold negation of the middle path-supreme truth contemplation. As for the twofold affirmation, it is the articulation of the T'ien-t'ai School. It is true in logic that twofold negation entails twofold affirmation, as has been shown above. Buddhism, however, is more than a logic or a philosophy, it is a religion as well, with a mission of orientation. An affirmative way of thinking will no doubt make people more concerned with their surroundings. In this regard the T'ien-t'ai School is indeed more worldly than Nāgārjuna. It is probably due to this that the T'ien-t'ai School placed particular emphasis on the middle path and established the middle truth, regarding it as synthesis of the two truths:

the truth of emptiness and the provisional truth. Now let us discuss briefly the two truths as seen by Nāgārjuna and the T'ien-t'ai School. In the E-P-M paper we state that Nāgārjuna's theory is a theory of two truths: provisional name is worldly truth, and emptiness and the middle path supreme truth. T'ien-t'ai's theory is a theory of three truths;and the School used the E-P-M Verse as a clue to distinguish these three truths. It regarded"whatever is of dependent origination is emptiness"as indicating the supreme truth,"it is also provisional name"the worldly truth, and"it is also the meaning of the middle path"the middle truth.[17] It moreover maintained that these three truths represent respectively different levels of truth seen by people of different cultivations; i.e., the worldly truth represents the truth seen by worldly people, the supreme truth represents the truth seen by unworldly people, and the middle truth represents the truth seen by the Buddhas and Bodhisattvas.[18] This distinction seems to have a tendency to praise the middle truth through its comparison with the other two truths, since the middle truth is the object of insight of the Buddhas and Bodhisattvas, who are regarded in Mahāyāna Buddhism as the ideal personality. Nāgārjuna, however, held another picture.The supreme truth for him refers to the reality of things (dharmadhātu), which is just what is seen by the Buddhas and Bodhisattvas. Here, the pivotal point seems to lie in their different conception of the middle path, which, for Nāgārjuna, belongs after all to emptiness, and which had not been taken out and established as a truth; whereas the T'ien-t'ai School placed special stress on this concept and established it as a truth. This also relates to the fact that the T'ien-t'ai School assumed a more positive attitude towards the world and the fact that its two-fold illumination includes an affirmation of provisionality. Indeed, this School attached much importance to the provisional contemplation.

The Three Wisdoms and the Non–self Wisdom

As far as the salvational epistemology of the T'ien-t'ai School is

concerned, contemplation is the activity, truth is the object, and wisdom is the subject, as has been described above. These contemplation, truth and wisdom respectively consist of three folds, which respectively correspond to each other, thus forming three kinds of activity of contemplation. The three contemplations and three truths have already been discussed. As regards thethree wisdoms, they are the universal wisdom, the particular wisdom and the universal-particular wisdom. Enumeration and descriptions of them can always be found in writings of the T'ien-t'ai masters, and their respective relationship to emptiness, provisionality and the middle path is based on Nāgārjuna's E-P-M Verse. The Mo-ho chi-kuan says,"As regards those of dependent origination, they correspond to the particular tentative wisdom, which is for the sake of expedient aid in concrete circumstances. As regards that one thing which embraces all things and which I entitle as emptiness, it corresponds to the universal wisdom which accords with one's own will. And as regards that which is non-one and non-all and is also called middle path, it corresponds to the non-tentative and non-real universal-particular wisdom. "[19]

Here, Chih-i considers that which contemplates emptiness as universal wisdom, that which contemplates provisionality as particular wisdom, and that which contemplates the middle path as universal-particular wisdom. Though he mentions dependent origination rather than provisionality. it is doubtless that this dependent origination refers to provisionality. This is because in the Madhyamaka-kārikā they are identical with each other, denoting the empirical world or the world of phenomena, the truth of which is worldly truth.

Here is then a question: What on earth are these three wisdoms and their objects? In response, Chih-i, in his *Hsiu-hsi chi-kuan tso-ch'an fa-yao*, gives a very detailed description:

(The practitioner) could realize that all things originate from the mind, and that because their causes and conditions are unreal therefore they are

empty. Because of the realization of emptiness, he will not attach himself to the names and characteristics of all things.This is thus meditation of realizing the truth (t'i-chên chi, 体 真 止)... This is called contem-plation of"coming from provisionality entering into emptiness"; it is also called two-truth contemplation, or prajñā eye,or universal wisdom. If one however abides in this contemplation,one will fall to srāvaka-hood and pratyekabuddhahood.... If the Bodhisattva wishes to achieve all Buddha-dharmas for the sake of all sentient beings, he should not attach himself to non-action and stay in cessation. At that time he should practice the contemplation of"coming from emptiness entering into provisionality". Thus he should contemplate that the mind, though essentially empty, yet when encountering causes can produce all things. This is just like the hallucinative world which though definitely unreal yet have the characteristics of seeing, hearing, sensing, and perceiving, etc., which are different from each other.... If he could achieve the unhindered eloquence, he then could benefit the sentient beings of the six realms. This is called meditation of doing for the sake of expedient aids and in accordance with worldliness (fang-pien sui-yüan chi, 方便随缘止). This is contemplation of"coming from emptiness entering into provisionality"; it is also called equal contemplation,or dharma eye. or particular wisdom.... Therefore the *Sūtra* says,"The previous two contemplations are expedient ways...."If the Bodhisattva wishes to embrace all Buddha-dharmas in one single intention, he should practice the meditation of extinguishing the two-extreme discrimination (hsi erh-pien fen-pieh chi, 息二边分别止) and act in accordance with the authentic contemplation of the middle path... The essence of the mind is non-emptiness and non-provisionality, yet emptiness and provisionality are not to be extirpated. If (the Bodhisattva) could thus conceive, he could realize the middle path in his mind and perfectly illumine the two truths.... A verse in the *Madhyamaka-kārikā* says,"Whatever is of dependent origination is emptiness; it is also called provisional name; it is also called the meaning of middle path."

If we profoundly investigate the significance of this verse,it would not only mean the embracing of the ability to distinguish the essence of the middle contemplation, it would also reveal the significance of the previous two expedient contemplations.We should know that the authentic contemplation of the middle path is the Buddha eye, the universal-particular wisdom.[20]

We can obviously see that the universal wisdom is the wisdom to contemplate emptiness and that realizing the truth (t'i-chên) is realizing emptiness. Thus its object to be contemplated is the principle of emptiness, which denotes the unreality of dependent origination. And its activity is the contemplation of"coming from provisionality entering into emptiness", or the two-truth contemplation, these two concepts also being seen in the Mo-ho chi-kuan. As for the particular wisdom, from the suggestion that the Bodhisattva should practice the contemplation of"coming from emptiness entering into provisionality"and that its activity is called equal contemplation, we can be sure that it is the wisdom to contemplate provisionality. "Not attach himself to non-action and stay in cessation"just means"coming from emptiness", and"achieve the unhindered eloquence, benefit the sentient beings and do for the sake of expedient aids and in accordance with worldliness"means"entering into provisionality". This is indeed the wisdom to deal with various affairs in the phenomenal world. We could probably say that the universal wisdom copes with universality, which is nothing but the equal essence of emptiness of all phenomena; whereas the particular wisdom copes with particularity, which denotes the unequal individual aspects of the phenomena, such as the so called"characteristics of seeing, hearing, sensing and perceiving, etc., which are different from each other." To speak in terms of Kantian philosophy, universal wisdom can be regarded as wisdom of the transcendent, whereas particular wisdom that of the empirical. The universal-particular wisdom is the wisdom to contemplate the middle path. "Non-emptiness and non-provisionality yet emptiness and provisionality not to be extirpated" is precisely the twofold

negation and affirmation of emptiness and provisionality, i.e., the shuang chê and shuang chao. This in thesynthesis of the universal wisdom and the particular wisdom, and is the wisdom to contemplate universality and particularity simultaneously.[21] That"it would also reveal the significance of the previous two expedient contemplations"just implies that this wisdom embraces the previous two wisdoms. Chih-i, indeed, regarded the"authentic contemplation of the"middle path"of this wisdom as the final settling place of the E-P-M Verse.

This theoryof three wisdoms is the development of the T'ien-t'ai School based on the E-P-M Verse. From the above quotation we know that the universal wisdom is the wisdom of srāvaka and pratyekabuddha, that the particular wisdom is the wisdom of Bodhisattva and that the universal-particular wisdom is the wisdom of Buddha. These three wisdoms, though different from each other, maintain a close relation in the process of cultivation; i.e., the previous two wisdoms are expediency, whereas the last wisdom the end. To compare Nāgārjuna with the T'ien-t'ai School regarding wisdom, we could say that Nāgārjuna belonged to the theory of two truths, and thus seemed to hold a theory of two wisdoms, rather than three wisdoms. His two wisdoms seem to be the worldly wisdom corresponding to the worldly truth, and the supreme wisdom corresponding to the supreme truth. In the *Madhyamaka-kārikā*, Nāgārjuna does not make particular mention of worldly wisdom. Should he have this concept in mind, it would be different from particular wisdom. Because the latter, though closely connected with worldliness, is nevertheless the wisdom of Bodhisattva, and thus should not assume any attachment. Its corresponding provisionality should be the provisionality after emptiness, rather than before emptiness. Should Nāgārjuna talk about worldly wisdom, it would seem not free from attachment and would thus correspond to the provisionality before emptiness rather than after emptiness.

As for the wisdom corresponding to the supreme truth, Nāgārjuna in his Kārikā gives a positive exposition. He calls this wisdom non-self wisdom

(wu-wo chih, 无我智), which is indeed nothing but the wisdom of emptiness. And the activity of this wisdom he calls real contemplation (shih kuan, 实观). This"real"is the reality (shih-hsiang, 实相) of the phenomena, and"non-self"means without self-nature, both denoting the principle of emptiness.[22] This non-self wisdom for Nāgārjuna is the wisdom of Buddha, and its object should include the middle path, which is incorporated in his supreme truth. In the T'ien-t'ai School, however, we see a very different picture. Nāgārjuna's non-self wisdom seems to correspond more to the universal wisdom, among its three wisdoms. And this universal wisdom is regarded as the wisdom of srāvaka and pratyeka-buddha, which is the lowest one in the three-wisdom hierarchy. By this comparison we see that the T'ien-t'ai School has a tendency to lay more stress on the other two wisdoms, particularly the universal-particular wisdom, the tenability of which is confined to the Buddha.

It is not easy to decide the depth of the wisdom by the wisdom itself. However, it could be easily decided through an investigation of the object to be contemplated by the wisdom. This object, in connection with the three wisdoms of the T'ien-t'ai School, can be of four levels: provisionality before emptiness, emptiness, provisionality after emptiness and the middle path. The three wisdoms directly correspond to the latter three. Should Nāgārjuna have had the concept of worldly wisdom,it would have corresponded to the former one. And his non-self wisdom seems to correspond to the latter three simultaneously. However, he did not go as far as the T'ien-t'ai School, in working out three wisdoms which correspond respectively to these three levels of object; and he did not lay as much emphasis on provisionality as the T'ien-t'ai School either. Moreover, his middle path lacks the two-fold affirma-tion, which is very dominant in T'ien-t'ai's thought. Thus considering these points, T'ien-t'ai's theory of three wisdoms seems more mature than Nāgārjuna's theoryof non-self wisdom.

Mutual Identity and Non–separation

The T'ien-t'ai conception as a whole assumes a profound harmonious atmosphere. This could be seen in some of its sayings, such as"Samsarais identical with nirvāna"(sheng-szŭ chi nieh-p'an, 生死即当涅槃) and"Klesa is identical with bodhi"(fan-nao chi p'u-t'i, 烦恼即菩提), or"life and death is identical with cessation"and"defilement is identical with wisdom."[23] This harmony is, religiously speaking, identity of the impure and pure, and is, philosophically speaking, identity of the empirical and transcendent, or identity of phenomenon and neumenon. As far as the way of thinking is concerned, this is very much akin to the Vimalakirti-nirdesa-sūtra which says, "The various defilements are the field of Tao,"[24]"The essence of debauchery, anger and ignorance is liberation."[25] This in the Madhyamaka-kārikā also finds its parallel, which I entitle Nāgārjuna's pattern of non-separation of the two truths in the E-P-M paper. In this respect the T'ien-t'ai School might have been influenced by Nāgārjuna. However, it differed from Nagarjuna in developing this harmony to a more extreme or mature level.As has been pointed out in the E-P-M paper, Nāgārjuna merely identified samsāra with nirvāna by extension; he had not said that samsāra itself is nirvāna. At most, he in the Kārikā only goes as far as to affirm that one who rightly discerns dependent origination will rightly discern the way to enlightenment. He nevertheless has not reached the extent as to affirm that one who discerns klesa will discern the way to enlightenment. Thus he at length has to say that there is moksa (release or liberation) in the destruction of karmaic defilements, emphasizing that karmaic defilements have to be destroyed before liberation can be obtained. He has not said that karmaic defilements themselves are identical with liberation.[26] Here, we refer to Nāgārjuna's pattern as non-separation (pu-li, 不离) and T'ien-t'ai's pattern mutual identity (hsiang-chi, 相即), in order to make a distinction. We think that from non-separation to mutual identity there is yet a conceptual process. Non-separation is of extensional significance, denoting that what are referred

to are things of the same realm. This relation seems somewhat superficial in meaning. Mutual identity is the identity in and of the related things themselves, denoting a very definite and concrete harmonious relation. Chih-li in his Shih pu-erh-men chih-yao ch'ao (十不二门指要钞) divulges an important message as to the exact meaning of T'ien-t'ai's identity (chi, 即). He says:

We should know that the present masters expound the identity in a way ever different from that of other masters. They do not regard it as combination of two things, or mutual reverse of the back and the front. They rather think that (the relation) cannot be called identity unless (the related things) are completely identical in and of themselves (tang-t'i ch'uan-shih, 当体全是).[27]

Here, identity is interpreted as (related things)"completely identical in and of themselves."Thus for the T'ien-t'ai School samsāra and nirvāna are completely identical in and of themselves; and so are klesa and bodhi. When the mind is pure, all are pure, when the mind is impure, all are impure. These"all"remain the same throughout, without slightest change. This is the same as all water turning into ice when it is cold, and all ice turning into water when it is hot. Thereby samsāra and klesa cannot be destroyed, as maintained by Nāgārjuna.In this regard Chih-li even raises the concept of"evil nature as the door to enlightenment"(hsing-o fa-men, 性恶法门). He says:"Klesa and samsāra are the evils to be practiced. All of them are evil nature as the door to enlightenment. Therefore there is no need to extirpate and reverse them. The other masters however do not know this evil nature; they thus need to reverse evil to good, extirpate evil and realize good.[28]

Here, we see that klesa and samsāra, though evil in nature, can be taken as the door to enlightenment, thus constantly assuming instrumentality beneficial to salvational affairs. This is because the Buddha and Bodhisattva by provisionally committing evils could get closer to the world of kleśa and samsāra, so that it could be easily guided to leave klésa and samsāra and to

approach the Dharma. Indeed, the Buddha and Bodhisattva can on the one hand enjoy Buddhahood and on the other hand embrace kleśa and samsāra as the door to enlightenment. The T'ien-t'ai School might go even further to claim that klésa and samsāra are indispensable to the attainment of Buddhahood. In this sense klésa and samsāra are not to be"extirpated and reversed", but are regarded as forming with bodhi and nirvāna a harmonious unity.

In sum, the conception of mutual identity is the maturity of harmonious thought developed by the T'ien-t'ai School, though it could be regarded as implicitly entailed in Nāgārjuna's system; whereas the conception of evil nature as the door to enlightenment is exclusively T'ien-t'ai's own articulation.

NOTES

1 .Leon Hurvitz maintains that of all the philosophic tendencies in Buddhism it was the Mādhyamika more than any other that molded Chih-i's thought.(Cf. his Chih-l, Mlanges chinois et bouddhiques, Brucelles, 1962, p. 24). Nāgārjuna is the founder of the Mādhyamika School.

2 .In philosophy, epistemology in general is the theory with the establishment of objective knowledge as its aim. The"soteriological epistemology"we mention here is provisional, with, instead of the establishment of objective knowledge, salvation as its ultimate aim.

3 .Taisho 46.55c. In this paper all quotations from the writings of the T'ien-t'ai masters are my own translation.

4 .There are, however, specific names for the three wisdoms, i.e., universal wisdom (i-ch'ieh chih, 一切智), particular wisdom (too-chung chih, 道种智) and universal-particular wisdom (i-ch'ieh-chung chih, 一切种智). See below.

5 .Here, we introduce the terms of emptiness, provisionality and the middle path, and the relations in contemplations. About their details confer below.

6 .Taisho 46.24b.

6 .Chih-i says,"As far as the'two-truth'is concerned, the contemplation of provisionality is the expression (of language) leading to penetration into emptiness. Thus (the meaning of) emptiness can be grasped through expression (of language). The expressing and expressed being combined together, the two-truth contemplation is possible."(Mo-ho chi-

kuan,Idem.)

8 .Chih-i says, "We should know that this contemplation is for the sake of launching good influence upon the sentient beings. Knowing that what is supposed to be the truth is indeed not the truth, one expediently departs for the empirical world. This we entitle'coming from emptiness'. One could make a distinction as to which medication corresponds to which disease without committing any mistake. This we entitle'entering into provisionality'." (Mo-ho chi-kuan, Taisho 46.24c).

9 .Chih-i says,"'Equal'is so called in contrast to the previous contemplation. The previous contemplation eradicates the defects of provisionality merely with emptiness.It does not employ provisionality. Eradicating one and not eradicating the other, it thus cannot be called'equal'. The latter contemplation eradicates the defects of emptiness yet with provisiona-lity. Here, eradication and employment balance each other. This contemplation, happening not at the same time as the previous one and being in contrast to it, is thus called'equal'."(Idem.)

10 .Idem.

11 .Taisho 30.33b.

12 ."Nāgārjuna on Emptiness, Provisional Name and the Middle Path."This will be referred to as the E-P-M paper hereafter.

13 .Prof. Mou Tsung-san also maintains that as far as the E-P-M Verse is concerned, the T'ien-t'ai School probably followed Kumārajiva's translation. Cf. his *Fo-hsing yü po-je Taiwan: Student Book Co*., Ltd., 1977, Vol. 1, p. 96.

14 .E.g., in *Mo-ho chi-kuan* (Taisho 46.28b, 55b), *Hsiu-hsi chi-kuan tso-ch'an fa yao* (修习止观坐禅法要, Taisho 46.472c), *Wei-mo-chieh-ching hsüan-su* (维摩诘经玄疏, Taisho 38.534b, c, 535a).

15 .Cf. *Mo-ho chi-kuan* (*Taisho* 46.28a) and Ti-kuan's T'ien-t'ai ssŭ-chiao i (谛观：天台四教仪, *Taisho* 46.778a).

16 *Zokuzokyo* 30.429a.

17 .Cf. *Wei-mo-chieh-ching hsüan-su* (Taisho 38.535a).

18 .Cf. Ibid. (Taisho 38.534c).

19 .Taisho 46.55b.

20 .Taisho 46.472b,c.

21 .As regards this wisdom, there is the same understanding in the *Ta-chi-tu lun* (大智度论), which says,"The Buddha knows exhaustively the general characteristic and the individual characteristics of things and (it) is called universal-particular wisdom"(Taisho 25.259a).

General characteristic denotes the universality of the objects, whereas individual characteristics their particularity.

22 .The *Madhyamaka-kārikā* says,"As the self and self-possessed are extirpated, the non-self wisdom is obtained."(18:2, Taisho 30.23c). It also says,"The non-self wisdom being obtained, real contemplation is named."(18:3, idem.)In the Sanskrit text of the Kārikā, however, these two verses are quite different. Cf. Louis de la Valle Poussin, ed., *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti,Bibliotheca Buddhica, IV., St. Petersbourg, 1903-13, pp. 345-348.

23 .Cf. *Chih-i's Fa-hua hsüan-i* (法华玄义 , Taisho 33.790a) and *Mo-ho chi-kuan* (Taisho 46.1c).

24 .Taisho 14.542c.

25 .Taisho 14.548a.

26 .Cf.the E-P-M paper.

27 .Taisho 46.707a.

28 .*Shih pu-erh-men chih-yao ch'ao*, *Taisho* 46.707b.

Nāgārjuna and Hua-yen Buddhism

It is commonly maintained that the formation of Hua-yen philosophy was based on the Avatamsaka-sūtra, Yogācāra thought and the To-shêng ch'i-hsin lun.Hua-yen philosophy, however, has close relation with Nāgārjuna's thought. As far as the mode of thinking is concerned, the Hua-yen sources constantly make use of Nāgārjuna's catuskoti.[1] Fa-tsang, the actual founder of the Hua-yen School, declares that the catuskoti is the expedient aid to the penetration into the Dharma.[2] In this paper, we wish to examine the theoretical relation between Nāgārjuna and Hua-yen. We will also discuss how Hua-yen could complement Nāgārjuna. As regards Hua-yen, we center on Fa-tsang's major writing, the *Wu-chiao chang*. Fa-tsang classifies all Buddhist doctrines into five modes.[3]Among them is the Mahayanist initial doctrine, which is again divided into the empty initial doctrine and the phenomenal initial doctrine. The empty initial doctrine consists in the concept of Emptiness of Nāgārjuna and the *Prajñāpāramitā-sūtra*, which is established upon the keen observation that everything is empty.It also corresponds to the Everything-is-empty Sect of the five Sects synthesized by Fa-tsang.[4] And as far as the manner of practice is concerned, both the initial and terminal doctrines are regarded as of gradual style.[5]

Relation Between Emptiness and Dependent Origination

We have pointed out elsewhere[6] that the most important concept in Nāgārjuna's philosophy is Emptiness. The other aspect of Emptiness is dependent origination (pratlityasamutpāda). This can be seen in his

Madhyamaka-kārikā (hereafter Kārikā): I declare that whatever is of dependent origination is Emptiness (nothingness).[7]

Here, Nāgārjuna identifies dependent origination with Emptiness. Of what nature is this identity? We have mentioned elsewhere[8] that it is a logically extensional identity. That is, dependent origination and Emptiness maintain a relation of mutual limitation and mutual embracing. Dependent origination is the dependent origination of Emptiness; and Emptiness is the Emptiness of dependent origination. There is no dependent origination apart from Emptiness; and there is no Emptiness apart from dependent origination.

Why can dependent origination and Emptiness be connected together? This is because Emptiness is negation of self-nature; and whatever is of dependent origination is void of self-nature and is thus empty. And it is precisely the negation of self-nature, or Emptiness, that renders dependent origination possible. Thus we see that if there is no dependent origination, there will be no Emptiness; and vice versa.

It is apparent that Emptiness depends on dependentorigination. However, the dependence of dependent origination on Emptiness needs some explanation. That is, Emptiness is negation of self-nature, which is self-sufficient and thus rejects causation. It follows that only Emptiness can admit causes,upon which dependent origination takes place. This relation is also expressed in the Kārikā, where Nāgārjuna says,

It is because there is Emptiness, that all things can be as they are.[9]

He also says,

If all things are not empty, there will not be origination and extinction.[10]

Here, the so-called"all things"and"origination and extinction"indeed denote dependent origination. Nāgārjuna also says, If you regard things as

definitely possessing self-nature, you are postulating them as without major and subsidiary causes.[11]

To regard things as"possessing self-nature"is to regard them as not empty; and"without major and subsidiary causes"dependent origination will not be possible. Thereby we come to the point that if there is no Emptiness, there will be no dependent origination either.

Fa-tsang has an appropriate understanding toward this relation of Emptiness and dependent origination. In answering the question of why sāstras such as the Kārikā so extensively expound the doctrine that dependent origination is ultimate Emptiness, he says,"When the sage declares that dependent origination is Emptiness, this Emptiness is the Emptiness not different from existence. Why? Because things originate from causes, thereby we say that they are without self-nature. Hence only the existence based on dependent origination can be Emptiness. If not so, then, on what basis can things, without dependent origination as the cause, be named'Emptiness'? Therefore, the Emptiness, which is not different from existence, is called'dependent-origination Emptiness.'Thus the sage speaks about reality without stirring dependent origination."[12]

Fa-tsang maintains that it is because of dependent origination that we speak about Emptiness. Dependent origination is the necessary condition that makes Emptiness possible. He proposes the new concept of"dependent-origination Emptiness", expressing that Emptiness is to be limited by dependent origination. He also brings together dependent origination and existence, regarding the former as phenomenal existence, and speaking about the empty nature of the latter. He indeed regards phenomenal existence as by itself empty. This is"to speak about reality without stirring dependent origination". Reality, here, by all means denotes Emptiness. Fa-tsang, with this understanding,on the one hand inherits Nāgārjuna's idea that Emptiness must

be limited by dependent origination ,i.e., Emptiness can only be the Emptiness of dependent origination. On the other hand he reveals his emphasis on the phenomenal and empirical world, in which a characteristic of his philosophy can be recognized. We will have more discussion about this later.

Thus Fa-tsang correctly explicates the dependence of Emptiness on dependent origination. As regards the dependence of dependent origination on Emptiness, he on many occasions quotes Nāgārjuna's assertion,"It is because there is Emptiness, that all things can be as they are".[13] In the *Wu-chiao Chang* he explicitly points out:"Only through no-self-nature is the dependent origination of the one and the many possible."[14]

He also says,If there is no no-self-nature, there will be no (action of) relying on causes.Inasmuch as there is no (action of) relying on causes,there will be no quasi-existence."[15]

That is, if there is self-nature, rather than Emptiness, this self-nature will reject every cause and thus renders actions of relying on causes impossible. Thereby the world will be a real and stagnant existence, rather than a seeming and wondrous existence. The concept of causation must be formed on Emptiness, or no-self-nature.

N ā g ā rjuna's Emptiness and Fa-tsang's Understanding of it

Nāgārjuna speaks about Emptiness basically in terms of negation of self-nature. All things arise from causes and thus are void of self-nature. This is Emptiness. This is the highest Truth, which transcends the relativity of all languages and thoughts. The Kārikā states,"There is not a single thing which does not rise from causes. Thereby all things are empty."[16]

It also states,"In such Emptiness, even thoughts are not possible."[17]

This is indeed the absolute state,"absolute"being a descriptive term

of reality, rather than a term denoting a metaphysical Substance. Likewise, Emptiness is of descriptive function, without referring to any metaphysical Substance. The major purpose of Nāgārjuna's explication of Emptiness is to reject the supposition of a Substance as groundless. Should one attach himself to Emptiness and regard it as a Substance, he would commit a serious delusiveness.[18] Nāgārjuna, in order to prevent this attachment, particularly points out in the Kārikā:"There is not even that which is void of self-nature,

for all things are empty."[19]"The great sage speaks about Emptiness in order to be free from various (delusive) views. if you yet view that there is Emptiness, this is however not what the Buddhas teach."[20]

It is clear that what is void of self-nature is Emptiness. What Nāgārjuna means is that even Emptiness itself cannot be attached to. To view that there is Emptiness is to regard Emptiness as an existent thing. This is by no means a correct view.

Moreover, as described above, Nāgārjuna's Emptiness and dependent origination have the relation of mutual limitation and mutual embracing. This entails that Emptiness can only be established within dependent origination. In other words, Emptiness is not possible outside dependent origination. This also entails that Emptiness and dependent origination do not hinder each other. Both can and must be established simultaneously.

Emptiness thus formulated was quite well grasped by Fa-tsang. His understanding of this concept can be seen in his commentary of the Hrdoya-sūtra. He says,"Your (Hinayana) doctrine is that form is not in itself empty, but only when form is destroyed is there Emptiness. This is not so. Form in itself is empty; it is not that Emptiness is possible only when form is destroyed...... The Bodhisattva whose consciousness is embarrassed by Emptiness has three doubts. The first doubt is that he believes that Emptiness is different from form. Thereby he regards Emptiness as apart from form. Now (the sūtra) clarifies that form is not different from Emptiness, so as to stop his doubt.

The second doubt is that he believes that Emptiness destroys form. Thereby he regards Emptiness as of annihilation. Now (the sūtra) clarifies that form in itself is empty, and that it is not that Emptiness is possible only when form is destroyed, so as to stop his doubt.The third doubt is that he believes that Emptiness is a thing. Thereby he regards Emptiness as existent. Now (the sūtra) clarifies that Emptiness is in itself form, and that one should not seize Emptiness with (the notion of) Emptiness, so as to stop his doubt."[21]

Fa-tsang criticizes the wrong views toward Emptiness assumed by the Hinayanists and certain Bodhisattva. He proposes his own correct understanding of Emptiness, which could be summarized as follows:

1 .Emptiness can merely be established within dependent origination which includes form. Apart from dependent origination, Emptiness is not possible.

2 .Emptiness does not hinder dependent origination. In order to attain Emptiness, we need not destroy dependent origination.

3 .Emptiness is not an entity. We should not attach ourselves to it and regard it as existent.

This understanding completely corresponds to Nāgārjuna's conception of Emptiness. The second point reveals that Emptiness thus formulated by Fa-tsang is the Emptiness attained right in dependent origination, or the so-called"t'i-fa k'ung"(体 法 空). This Emptiness is not the Emptiness attained through destruction of dependent origination, or the so-called"hsi-fa k'ung"(析 法 空). As regards expressing the doctrine that Emptiness and dependent origination do not hinder each other, Fa-tsang suggests two concepts: true Emptiness and illusory form. That is, true Emptiness and illusory form do not hinder each other. True Emptiness is the Emptiness of dependent origination; and illusory form is the illusory form of dependent origination. Both are aspects of the same thing, thus causing no hindrance to each other. If we rid them of dependent origination, Emptiness will then

become annihilating Emptiness, and form rigid form. Both will then hinder each other.[22]

With regard to the proposal that we should not regard Emptiness as an entity and existent, Fa-tsang continues to point out:

Though this true Emptiness is identical with form, etc., form, however, originates from causes. Thereby true Emptiness does not give birth to form. Form disappears through causes. Thereby true Emptiness does not destroy (form).[23]

The term"form, etc."here denotes the five skandhas,or the phenomenal world in general. What Fa-tsang means is that both the formation and destruction of the phenomenal world are determined exclusively by the state of causes. They have nothing to do with a Substance, which in metaphysics is constantly postulated as the origin of the phenomenal world. Emptiness is by no means this metaphysical Substance. It is not concerned with the matter of formation and destruction. It is the appropriate descriptive term revealing the reality of the phenomenal world, i.e., dependent origination.

The Eight-no Dependent Origination and the Six-characteristic Dependent Origination

The above delineation shows that as far as the understanding of Emptiness and the relation between Emptiness and dependent origination is concerned, Fa-tsang quite corresponds to Nāgārjuna's original meaning. Hereafter we will center on the discussion of dependent origination. In this regard, it can be stated that Fa-tsang fundamentally follows Nāgārjuna's direction. However, he fully develops this theory with his own ideas.

Nāgārjuna's explication of dependent origination can be seen in the eight-no verse in the Kārikā:

No origination, no extinction,
no permanence, no destruction,

no identity, no differentiation,
no coming, no going.[24]

Nāgārjuna employs the negation of four pairs of category to express the reality of dependent origination. There is, to be sure, no necessity about the amount of category to be negated.Nāgārjuna's basic meaning is that as far as the reality of dependent origination is concerned, all categories, such as origination, extinction, etc., are irrelevant. That is, they cannot express anything about this reality. To be noted is that Nāgārjuna understands origination, extinction, etc., from the standpoint of self-nature. That is, when he says that whatever is of dependent origination does not originate and die out, he means that there is no origination and extinction of anything as a self-nature. This, though not explicitly expressed in the kārikā, can be seen from his argument. For instance, he uses the dilemma to negate the causal relation of self-nature as follows:

> Anything which originates from the cause is neither identical to nor different from the cause. This is reality, without destruction and permanence.[25]
>
> It is not possible for the cause and the effect to be identical. Again, it is not possible for them to be different. If the cause and effect were identical, there would be an identity of the producer and the produced. If they were different, then the cause would be the same as a non-causal cause.[26]

That is, in dependent origination, regarded as reality, the cause and effect cannot be absolutely identical, or absolutely different. Both absolute identity and absolute difference of them, in accounting for causal relation, will induce difficulty. And both identity and difference assume the standpoint of self-nature. Self-nature must be one, and thus cannot be divided into portions. If the cause and effect possess self-nature, then they can only assume the relation of absolute identity or the relation of absolute difference. Either of these

relations contradicts the causal relation. Therefore we cannot postulate that in causal relation there is an effect which, with a self-nature, originates, and there is a cause which, with a self-nature as well, dies out. This is"no origination, no extinction".[27]

Let us come to Fa-tsang. Fa-tsang discusses dependent origination and develops this theory fully, regarding it as the major content of his contemplation of the Dharmadhātu. Basically he describes dependent origination in terms of six categories, or the so-called"six characteristics". They are universality, particularity, identity, difference, integration and disintegration. His description can be found in the Wu-chiao chang.[28] Some scholars have made detailed interpretation of it.[29] We are not going to repeat this description here. Rather, we wish to discuss the characteristics, as a whole, of the theories of dependent origination expounded by Nāgārjuna and Fa-tsang, and how they are different from and identical to each other.

Nāgārjuna touches dependent origination in a negative way. He regards whatever is of dependent origination as void of origination, extinction, etc., these categories being considered from the standpoint of self-nature. Thereby these categories are determinate concepts and can construct the phenomenal world, their determinateness relying on self-nature. Fa-tsang, on the contrary, touches dependent origination in an affirmative way. He regards the house as analogous to the world of dependent origination, and the rafters, tiles, etc., as analogous to the causes forming this world. His meaning is that the house itself is a totality, and the causes such as rafters etc. form this totality under the manner expressed by the six characteristics. So is the world of dependent origination, which itself is a totality, and is formed by various causes under the manner expressed by the six characteristics. We must, however, point out that the six characteristics are considered not from the standpoint of self-nature, but rather from the standpoint of dependent origination. This is why Fa-tsang claims that the rafter in itself is the house. That is, the rafter is not a

part constructing the house. Rather, it in itself is the house. It"by itself totally makes the house". This means that as far as the house is formed through dependent origination, the rafter is an indispensable condition. Without this rafter, the house cannot be available. Therefore "the rafter in itself is the house". The key point, here, is, the formation of the house depends on the participation of the rafter.In view of the recognition that the house is formed through dependent origination, we can say the rafter in itself is the house.By expanding this instance, we can say that anything in the world, as far as the world is formed through dependent origination, is an indispensable condition forming the world. Thus the being of anything determines the formation of the world of dependent origination as it is.In this context we can say that anything in itself is the world of dependent origination.[30]

In the six-characteristic dependent origination, apparently, the six characteristics are not seen from the standpoint of self-nature. That is, what is referred to by the six characteristics, whether it be rafter, or tile, or others, is not anything with a self-nature. Thus the world presented in the six-characteristic dependent origination is not a phenomenal world, but rather the reality of dependent origination, or the world of Emptiness. Whereas in the eight-no dependent origination, what is referred to by the eight categories is regarded as possessing self-nature; and the eight categories themselves are seen from the standpoint of self-nature. However, in the light of dependent origination, all these categories are negated, and the things referred to are ridded of self-nature. Thus what is presented in the eight-no dependent origination is not a phenomenal world either. It is also the reality of dependent origination, or the world of Emptiness. Both theories of dependent origination indeed reach the same destination by different ways.[31] Mou Tsung-san, while comparing these two theories, points out that the Hua-yen School, though assuming a variety of mystical visions and paradoxical arguments, nevertheless does not deviate from Nāgārjuna's basic doctrines

of dependent origination and Emptiness.[32] Finally he concludes:"By and large, speaking about universality, particularity, identity and difference, one has to borrow the worldly and established terms to show (the meaning of) dependent origination and Emptiness. Thereby one must first clarify that these borrowed terms are all in worldly knowledge determinate concepts, and that these concepts all mean attachment. Thus they, being borrowed to show (the meaning of) dependent origination and Emptiness, must be transformed into indeterminate concepts. This process, though undertaken in making use of a paradox, returns to the affirmative expression of universality, particularity, identity and difference. This is different from Nāgārjuna, who devotes himself to mere negation. However, inasmuch as these concepts are indeterminate, the non-universal universality, nonparticular particularity, non-identical identity and nondifferent diffe-rence yet mean (a process of) 'inducing the wisdom and revealing the principle'. They all reach the final state of formlessness.Thus we see that negation and affirmation are of the same goal."[33]

Mutual Coherence and Mutual Penetration

It is true that both. Nāgārjuna's negation and Fa-tsang's affirmation reach the reality of dependent origination, or Emptiness, as the final goal. Nevertheless, this difference in the mode of conception will influence the attitude toward the world of dependent origination. Nāgārjuna negatively describes the world of dependent origination by means of the eight negations, concluding that it is void of a"self-nature origination". His work is then done. He has no need to make a positive description of the world of dependent origination. However, this cannot help giving us a feeling that he has not laid enough emphasis on the world of dependent origination.Fa-tsang's situation is different. He positively describes the world of dependent origination by means of the six characteristics, expounding its"non-self-nature"origination. It means that he has to affirmatively explain how the world of dependent

origination arises in the perspective of Emptiness. In order to explain this, he must pay sufficient attention to the world of dependent origination. In this respect he works actively. Indeed, under his view, everything is regarded as an indispensable element in forming the splendid Dharmadhātu of dependent origination, thus assuming an irreplaceable value.[34] To be noted is that everything is no longer a phenomenon, but rather is elevated to the level of reality. Next, let us see how Fa-tsang expounds the logic of this world of dependent origination in such context.

This is the logic of mutual coherence (hsiang-chi) and mutual penetration (hsiang-ju), proposed in connection with the relation of relying on causes. Mutual penetration also includes mutual absorption (hsiang-she). Fa-tsang first differentiates two doors in connection with dependent origination: the door of identical body and the door of different bodies."Identical body"denotes"not relying on causes", whereas"different bodies"denotes"relying on causes"[35]. Mutual coherence and mutual penetration are spoken of within the door of different bodies. Mutual coherence concerns the state of an entity, i.e., whether it be empty or existent; while mutual penetration concerns the function of an entity, i.e., whether it be with power or without power.

With regard to mutual coherence,Fa-tsang says,"First, when the self is existent, the other must be empty. Therefore the other coheres the self. Why? Because the other is void of self-nature; thus it is the self which is to act. When the self is empty, the other must be existent. Therefore the self coheres the other. Why? Because the self is void of self-nature; thus it is the other which is to act."[36]

And with regard to mutual penetration, Fa-tsang says,"In explaining power and function, as the self is with full power, it can absorb the other. As the other is completely without power, it can penetrate the self. And vice versa when the other is with power and the self without power."[37]

Here, mutual coherence and mutual penetration are mentioned parallelly.

From the term"mutual"we know that the two concepts, i.e., the self and the other, refer to different things. What on earth do they refer to? In view of the recognition that everything arises from dependent origination, there are only two possibilities:

1.They refer to cause and effect. If the self is the cause, then the other is the effect; if the self is the effect, then the other is the cause. Mutual coherence and mutual penetration of the self and other are the relation of the cause and effect at different times.

2.They refer to the causes in a causal relation. Mutual coherence and mutual penetration of the self and the other are the relation of causes at the same time.

In mutual coherence, though"empty"and"existent"are contrasted with each other, they need not necessarily assume opposite meanings. An empty entity is by all means an entity void of self-nature. But an existent entity does not denote an entity possessing self-nature. For if it did, it would mean an attachment, and mutual coherence would not concern reality."Existent"here can only denote a quasistate. It seems that "empty"and"existent"can be spoken of in connection with the state of an entity in dependent origination.That is, when it manifests itself, it is existent; when it does not manifest itself, it is empty. And in mutual penetration,an entity with power can be construed as an entity capable of exerting leading force in an event of dependent origination; whereas an entity without power can be construed as an entity merely capable of exerting subsidiary force in an event of dependent origination.

There are scholars who favor the first possibility, regarding mutual coherence as referring to cause and effect.[38] Mutual penetration is parallel to mutual coherence; it thus should have the same reference. As far as Fa-tsang's six doctrines of the door of cause in dependent origination (yüan-ch'i yin-men liu-i, 缘起因门六义)[39] are concerned, every seed, as the potentiality of every entity or event,has both implications of"empty"and"existent". It follows

that both"empty"and"existent"refer to the same thing (seed). In this case, then, it is impossible to speak about mutual coherence, as mutual coherence presupposes different things. However, when Fa-tsang discusses power (with power and without power), he speaks about it in connection with the relation of the seed as the major cause, and other subsidiary causes.This then refers not merely to different things,but particularly to the causes. If power in mutual penetration means the same as here, then, mutual penetration should refer to the causes, thus corresponding to the second possibility.

We have no intention here to enter into detailed discussion as to which possibility mutual coherence and mutual penetration really refer to. Speaking in doctrinal terms, both possibilities are acceptable. Fa-tsang himself may have both of them in mind.In the world of dependent origination, as a matter of fact, any entity can assume the status of both cause and effect. A can be the cause of B; it can also be the effect of C. In addition, A, B and C can act as causes to produce an effect D. The relation between entities can be more than one dimension. The relations of mutual coherence and mutual penetration can also be more than one dimension.

As stated above, some scholars favor the first possible reference of mutual coherence and mutual penetration. We are not going to repeat their descriptions. Rather, we wish here to try to depict how the logic works under the second possible reference. In the world of dependent origination, when a number of causes function together to form a certain effect, there must be among these causes one which acts dominantly and exerts leading force. This is"existent,"or "with power". The rest are complementary forces, being submissive to the dominating one.This is"empty", or "without power". The submissive coheres and penetrates the dominating; whereas the dominating absorbs the submissive. The submissive gives way to the dominating, taking the latter's existence for its own existence. The dominating takes advantage of the subsidiariness of the submissive, thus making greatest effort to manifest its

own merits. The whole world of dependent origination is formed under these relations of mutual coherence, mutual penetration and mutual absorption.

Speaking from dependent origination as an effect, these relations of coherence, penetration and absorption all assume necessity. That is, from the concept of dependent origination as an effect, we can logically infer these relations. Because in dependent origination, if the causes do not cohere, penetrate and absorb each other, they will throughout remain isolated causes and cannot become an integrated one. Now, beholding the integrated one as an effect of dependent origination, we know that the causes must necessarily have cohered, penetrated and absorbed each other. This relation can be shown in formal logic as: $\sim p \supset \sim q, q, \therefore p$, where p = relations of mutual coherence, mutual penetration and mutual absorption,and q = dependent origination as an effect.

And not to be neglected is that in dependent origination,the effect formed by the causes is apparently void of self-nature. The causes themselves are also void of self-nature. This is not merely because that they are also effects formed by other causes, but also because that under the wondrous Dharmadhātu of dependent origination, all entities are to be seen as void of self-nature.If they are not so, the logic of mutual coherence and mutual penetration will be impossible. The concept of self-nature signifies that the entity can only be identical to and existent within itself, and that it cannot cohere and penetrate others.

Shih-shih wu-ai and Non-separation of the two Truths

The result of mutual coherence and mutual penetration is the state of shih-shih wu-ai. This is the last stage of the four Dharmadhātus. The theory of these four Dharmadhātus can be traced back in Tu-shun's Fa-chieh-kuan men, which is incorporated in Tsung-mi's commentary. Tu-shun is traditionally recognized as the first patriarch of the Hua-yen School (Tsung-mi) the fifth patriarch, enumerates in his commentary the four Dharmadhātus as shih, li, li-

shih wu-ai and shih-shih wu-ai.40 Tu-shun, however, does not enumerate these four titles in his treatise. Instead, he enumerates chên-k'ung ti-i,li-shih wu-ai ti-erh and chou-p'ien han-jung ti-san, Tsung-mi regards the first among them as the Dharmadhūtu of li, the second as the Dharmadhūtu of li-shih wu-ai, and the third as the Dharmadhātu of shih-shih wu-ai.41

The Dharmadhātu of shih is the world seen by delusive consciousness, or represented in common sense. Its charac-teristic is particularity, or difference. The Dharmadhātu of li is the world of the Principle,representing that all phenomena are void of self-nature. Its characteristic is universality, or identity. The Dharmadhātu of, li-shih wu-ai is the world where the Principle and phenomena embrace each other. Universality and particularity are synthesized without hindrance. The Dharmadhātu of shih-shih wu-ai is the world in which every particular phenomenon reveals the same universal Principle. As a result, all phenomena form a perfect harmony through the Principle.42

The theory of the four Dharmadhātus reveals a development of wisdom in an ascending order. At first the practitioner contemplates phenomena on the level of common sense. Then he elevates his contemplation to the level of Truth, contemplating the Principle. He then reaches the stage of synthesis,contemplating both phenomena and the Principle simultaneously. Finally he renounces the duality of phenomenon and Principle. Every phenomenon is emancipated from and yet embraces thePrinciple, assuming a grand harmony between each other.

The Dharmadhātu of shih-shih wu-ai is posited behind the other three Dharmadhātus, apparently being regarded as the highest Hua-yen state. According to Tu-shun and Tsung-mi, this is a state in which all phenomena act in accordance with the Principle and thus harmonize with each other.43 The Principle here is by all means Emptiness. Every phenomenon acts according to the Principle of Emptiness, i.e., as if it is void of self-nature. This is nothing but dependent origination. This state of harmony is, indeed, the relation

represented by mutual coherence and mutual penetration.

Let us discuss finally how the theory of the four Dharmadhātus could be related to Nagārjuna's thought. Nāgārjuna, in his theory of the eight-no dependent origination, speaks about categories such as origination, extinction, etc., in terms of self-nature. He has eventually to negate all these categories with the catuskoti, thus revealing reality as Emptiness.44 This is, speaking from the ultimate standpoint, by all means correct. It is also true, however, that he has not paid enough attention to the phenomenal world. That is, he has not articulated a delineation about its origination.This cannot help giving us a feeling of imperfection. The Hua-yen conception of shih-shih wu-ai, in this regard, can help ease this feeling.

There are, in Nāgārjuna's thought, elements corresponding to the previous three Dharmadhātus.In the paper, "Nāgārjuna on Emptiness, Provisional Name and the Middle Path", we point out that Nāgārjuna holds a theory of two Truths: the worldly Truth and the supreme Truth. The worldly Truth refers to the world of language and can be regarded as corresponding to the Dharmadhātu of shih. Whereas the supreme Truth refers to Emptiness and can be regarded as corresponding to the Dharmadhātu of li. His Middle Path belongs to the supreme Truth. However, he has an idea of non-separation of two Truths. That is, the two Truths share the same extension and assume a relation of mutual embracing and mutual limitation. This relation just corresponds to the Dharmadhātu of li-shih wu-ai.

As regards the Dharmadhātu of shih-shih wu-ai, there is no parallel conception in Nāgārjuna's thought, not even in other systems of Buddhist thought. It is exclusively Hua-yen's creation. This conception is possible merely through the logic of mutual coherence and mutual penetration, which is based on the wisdom to regard phenomenal origination, extinction, etc., as dependent origination and quasiexistence, rather than as determinate concepts associated with the self-nature.

NOTES

1 .Fa-tsang, for instance, in his *Wu-chiao chang* (Hua-yen wu-chiao chang, Hua-yen i-shêng chiao-i fen-ch'i chang),describes the son-hsing (three natures) in terms of catuskoti. (Taisho 45.5Olb.c)

2 . *Wu-chiao chang*,chuan 4, Taisho 45.503a.

3 .These five modes are the Hinayanist, the Mahayanist initial, the Mahayanist terminal, the sudden and the perfect. (Wu-chiao chang,chuan 1,Taisho 45.481b)

4 .Ibid.,*Taisho* 45.482a.

5 .Ibid.,*Taisho* 45.481b.

6 .That is, in the paper entitled"Nāgārjuna on Emptiness,Provisional Name and the Middle Path".

7 .Taisho 30.33b.

8 .In the paper entitled"The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic".

9 .Taisho 30.33a.

10 .Taisho 30.33b.

11 .Idem.

12 .*Wu-chiao chang*, chuan 4, Taisho 45. 50ā.

13 .For instance, in Wu-chiao chang,chuan 4, Taisho 45. 499b, and in Po-je-po-lo-mi-to-hsin-ching lüeh-shu, Taisho 33. 553b.

14 .Taisho 45.503c.

15 .Taisho 45.499b.

16 .Taisho 30.33b.

17 .Taisho 30.30c.

18 .Mou Tsung-san declares, in this sense,that"Emptiness"is a descriptive word, i.e., a word describing the meaning of dependent origination.He adds that it is not a substantive word. (Fo-hsing yü po-je) Taiwan: Student Book Co., Ltd., 1977, p. 93) Richard Robinson also points out that Emptiness is not a term in the primary system referring to the world,but a term in the descriptive system (meta-system) referring to the primary system, and that it has no status as an entity. (Early Mādhyamika in India and China, Madison: University of Wisconsin Press, 1967, p. 43)

19 .Taisho 30.18a.

20 .Taisho 30.18c.

21 .Po-je-po-lo-mi-to-hsin-ching-lüeh-shu, Taisho 33. 553a.

22 .Ibid., Taisho 33. 553a.b.

23 .Ibid., Taisho 33.553c.

24 .Taisho 30.1c.

25 .Taisho 30.24a.

26 .Taisho 30.27b.

27 .Concerning that we should not conceive origination and extinction from the standpoint of self-nature, cf. Kajiyama Yuichi et al., Ku no Ronri, Tokyo, 1973, pp.85-86.

28 .Taisho 45.507c-509a.

29 .See Mou Tsung-san, Hsien-hsiang yü wu-tzu-shên, Taiwan: Student Book Co., Ltd., 1975, pp. 380-391. See also Francis H. Cook, Hua-yen Buddhism, The Pennsylvania State University Press,University Park and London, 1977, pp. 76-89.

30 .This standpoint of dependent origination which negates self-nature, and the viewpoint which regards a part as capable of determining the whole, also appear elsewhere in the Wu-chiao chang. For instance, Fa-tsang says,"All affairs of dependent origination are void of self-nature. Why? Because, by taking away any one cause,the whole would not be available." (*Taisho* 45.503c) Even numbers are regarded as things of dependent origination, rather than as determinate numbers. Fa-tsang says, "The so-called'one'is not one with a self-nature.Because it is formed by causes……So is'ten', which is not ten with a self-nature. Because it is formed by causes". (Idem.) He also says,"The so-called'one'is not the one generally regarded (as a number). It is the one which is formed from causes and is thus void of self-nature". (Taisho 45.504a)

31 .Different ways denote the negative way and the affirmative way, whereas the same destination refers to the reality of dependent origination, or Emptiness.

32 .Hsien-hsiang yü wu-tzu-shên, p. 380.

33 .Ibid., pp.387-388.

34 .In this regard Francis H. Cook also points out, "With Fa-tsang's method, there is a very strong emphasis on the positive manner in which any dharma acts as a necessary support for the others, the upshot of which is that any phenomenon must be viewed as having an absolute value in the nexus of interdependence. The view of uniformity or sameness of all things (samatā), which was attained in Indian Buddhism primarily by reducing all things to the common level of insignificance, is attained in Hua-yen by raising all things to the common level of supreme value." (Hua-yen Buddhism, p.49)

35 .For the description of the two doors cf. *Wu-chiao chang* (chuan 4, Taisho 45.503b). For their detailed meaning cf.Kamata Shigeo,Kegon gokyu sho (Taisho, 1979., p. 252.

36 .*Wu-chiao chang*,chuan 4, Taisho 45.503b.

37 .Idem.

38 .Cf. Mou Tsung-san, Hsien-hsiang yü wu-tzu-shên, pp. 393-394. Cf.also Sueki Takehiro) *Toyo no kori shizo* (Tokyo:Kodansha,1970), pp.205-206.

39 .These six doctrines of the door of cause in dependent origination represent six implications that a cause can assume in an event of dependent origination. They are employed by Fa-tsang to account for the fundamental difficulty in the seed theory of the Yogāciara School. This difficulty is, how can the seed, as the major cause and with different qualities and contents,act with other subsidiary causes so as to produce an effect? Cf. the Wu-chiao chang,chuan 4 (Taisho 45.502a). For a detailed delineation of the six doctrines, cf. T'ang *Chun-i,Chung-kuo che-hsüeh yüan-lun yüan-tao p'ien,chuan* 3 (Hong Kong: New Asia Institute,1974) , pp. 1269-1288.

40 .Tsung-mi, *Chu hua-yen fa-chieh-kuan men, Taisho* 45.684b. Here, shih means events or phenomena, li means Principle,and wu-ai means non-obstruction.

41 .Ibid., Taisho 45.684c.

42 .For the description of the four Dharmadhātus cf. Tsung-mi, Ibid., Taisho 45. 684b.c. And for a logical analysis of the four Dharmadhātus cf. Sueki Takehiro, Toyo no kori shizo, pp. 188-215.

43 .That is, as Tu-shun puts it,shih ju-li jung (事 如 理 融). Cf. Tsung-mi, op.cit., Taisho 45.689c.

44 .For instance, the Kārikā says,"The entities cannot exist by originating out of themselves, from others,from both (self-other), or from lack of causes." (Taisho 30.2b)

出版后记

《佛教的概念与方法》是著名佛教学者、哲学家吴汝钧的佛教研究专著，由台湾商务印书馆初版于1988年，2000年修订，在佛教界和佛学思想界都产生了比较广泛和深刻的影响。全书分成两个部分：印度佛教和中国佛教。从内容来看，本书是作者一系列佛教学术研究的论文集，包括自己写就的论文和翻译的外文论文。文章编排按照问题的不同来分类，每一章都集中讨论一类问题。

在这本书中，作者运用概念解析和逻辑论证相结合的方法，厘清了佛教的主要概念的准确意涵，再现了诸多学说和理论观点的论证过程，不再局限于单纯地普及佛教知识，而是引导读者对一些著名的佛教学说获得清晰、准确的印象。比如龙树的中观论，对空假中三观三谛的辨析和诠释注重理出逻辑线索，再引导读者作准确的理解；再如对现量、比量等佛教认识论概念的梳理，通过宗密的“灵知”和阳明的“良知”之间的对比阐释来呈现儒释思想的差异和融通，另外还讨论了佛教的体用、真理观等问题，都有颇多的真知灼见。

本书的一大优点在于概念诠释与逻辑论证的两种方法相结合的解说方式。首先是提取最关键的一些佛教术语，分门别类，细致地给以诠释，以这些佛教术语为点逐步展开佛教的一些重要学说，用词义辨析、逻辑论证把概念、术语联结起来，形成词义清楚、关系分明的概念群，让读者条分缕析、循序渐进地理解并把握佛教主要教义，避免许多因为条理不清而导致的误解，因此本书既可当作工具书查阅术语的解释，也可作为进一步学习研究的必读书。

为满足读者的不同需要，依据台湾商务印书馆2000年的繁体竖排修订版，重新编辑校订出版简体横排版。书中保留作者的佛教术语译名，

仅对容易造成误解的汉语常用字词、句子稍作改动，如“精采”改为“精彩”，“视……作”改为“把……视作”。同时，对原书中的一些版式问题，也做了调整：重新编排了目录；正文中的经文、禅诗改成引文格式以便区分不同的内容；中英文注释重新做了规范处理尤其是英文注释的书名、期刊名；对文中注、章末注也做了区分；附录部分的页码与正文页码连续，以方便读者阅读和检索。

最后，书中的佛教术语专业性很强，背景知识量也比较大，我们在编辑过程中，参考查阅了诸多的文献资料，力所不逮，难免疏漏，祈请方家指正。

服务热线：133-6631-236 188-1142-1266

读者信箱：reader@hinabook.com

后浪出版公司

2014年11月

图书在版编目（CIP）数据

佛教的概念与方法 / 吴汝钧著 .

-- 北京 : 世界图书出版公司北京公司 , 2013.8

ISBN 978-7-5100-6900-0

Ⅰ . ①佛… Ⅱ . ①吴… Ⅲ . ①佛教－研究 Ⅳ . ① B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 200022 号

本书中文简体字版权由台湾商务印书馆股份有限公司授予后浪出版咨询（北京）有限责任公司出版发行

佛教的概念与方法

著　　者：吴汝钧　　筹划出版：银杏树下　　出版统筹：吴兴元
责任编辑：张鹏　苏伟　　营销推广：ONEBOOK　　装帧制造：墨白空间

出　　版：世界图书出版公司北京公司
出 版 人：张跃明
发　　行：世界图书出版公司北京公司（北京朝内大街 137 号　邮编 100010）
销　　售：各地新华书店
印　　刷：北京京都六环印刷厂（北京市通州区永顺镇刘李路　邮编 101101）
（如存在文字不清、漏印、缺页、倒页、脱页等印装质量问题，请与承印厂联系调换。联系电话：010-89597655）

开　　本：690 × 960 毫米　1/16
印　　张：34.5　插页 2
字　　数：500 千
版　　次：2015 年 3 月第 1 版
印　　次：2015 年 3 月第 1 次印刷

读者服务：reader@hinabook.com　188-1142-1266
投稿服务：onebook@hinabook.com　133-6631-2326
购书服务：buy@hinabook.com　133-6657-3072
网上订购：www.hinabook.com（后浪官网）

ISBN 978-7-5100-6900-0　　定　　价：68.00 元

后浪出版咨询（北京）有限公司常年法律顾问：北京大成律师事务所　周天晖　copyright@hinabook.com

版权所有　翻印必究

现代学术方法研究佛学
宽广诠释视野呈现义理

学说｜对十二因缘、佛三身说等教义的诠释，析论精辟；对转识成智、四教四门等学说的逻辑梳理，简洁凝练；对禅诗境界的描摹，灵动清澈；对佛儒道的比较研究，新见迭出、导人深思。

圣师｜从来华弘佛的达摩祖师到精心翻译佛经的鸠摩罗什，从佛教逻辑学家龙树、陈那、法称到著名诗僧寒山、拾得，再到开宗立派的佛教圣师宗密、智顗，无不求智求真，流溢着思想的温度。

宗派｜唯识宗、禅宗、天台宗、华严宗等宗派，观点见解，异彩纷呈，述介各派观点，简明透彻，解说义理异同，直入腠理。

典籍｜从《金刚经》《心经》等佛经原典，到《瑜伽师地论》《大智度论》《大乘起信论》等佛经疏论，多方位探索参禅礼佛的门径，广角度展现经师论师的思想气象。

吴汝钧先生是继牟宗三先生之后最纯粹的哲学家。

——景剑峰，著名宗教学者

吴汝钧回到中国佛教所奠定的东亚佛教思想的底盘来作批判反省，充分发扬了禅宗的灵动机巧的性格，这是极有意义的。

——赖贤宗，台北大学人文学院“东西哲学与诠释学研究中心”主任

吴汝钧先生通晓多种语言文字，我对其学术根基之扎实极为钦佩。

——李雪涛，德国波恩大学哲学博士，北京外国语大学教授

汉语学界力倡佛学诠释学的领军人物吴汝钧代表作

陈列建议：佛学研究、哲学

后浪微信：hinabook

后浪出版咨询（北京）有限责任公司
POST WAVE PUBLISHING CONSULTING (BEIJING) CO.,LTD.
www.hinabook.com

ISBN 978-7-5100-6900-0
9 787510 069000 >

ISBN 978-7-5100-6900-0
定价：68.00元